

في التَّسْيِيرِ وَالتَّخْيِيرِ

بين الفلسفة العامة وفلسفة القانون

تأليف

الدكتور رؤوف حميد

أستاذ بكلية الحقوق جامعة عين شمس



عدل أم قدر ؟

الهيئة العامة للكتاب والأجنحة العلمانية

مطبعة جامعة عين شمس

في التسيير والتخير

بين الفلسفة العامة وفلسفة القانون

تأليف

الدكتور رؤوف مجيد

أستاذ بكلية الحقوق جامعة عين شمس

الهيئة العامة للكتاب والأجهزة العلمية

مطبعة جامعة عين شمس



عدل أم قدر ؟

هزري القارىء

عدل هى الحياة أم قدر ؟! أم هى محض صدف عشواء تملئها النزوات والأهواء ؟!
وما موضعنا من التسيير والتخير ؟ وإلى أين المآل والمصير ؟

إذا لم يثر ذهنك هذه الأسئلة المحيرة فلا تتعب نفسك فى تصفح هذه الصفحات . أما إذا أثارها - وبالحاح شديد - فهيما بنا نحاول الإجابة معا لعلنا نتلاقى فى الإجابة مثلما تلاقينا فى السؤال .

ومن يدري ؟ لعلنا نصبح بعد التلاقى أكثر من قارئ وكاتب جعتهما كلمات وآراء ، ومناقشات سابحة فى وجود لا تعرف له بداية ولا نهاية ، ولا تقف الفأزه عند حد .

وإذا كان التساؤل يفيد أكثر مما يفيد الصمت أو الاستسلام فلعلنا لمجرد التساؤل جننا إلى هذا الوجود العجيب ، إذا كان هو نفسه حقيقة واقعة لا خداع فيها ولا أوهام .

ولعلنا إذا أحسننا التساؤل أصبحنا فيه أكثر من سراب زائل ، وأكثر من انات مشتتة من اليأس والأنين تضى بلبالينا إلى غير منطق مفهوم ولا هدف معلوم !

المؤلف

في الشَّيْرِ وَالْخَيْرِ

بين الفلسفة العامة وفلسفة القانون

تمهيد

لا تعرف موضوعات الفلسفة موضوعا يصح أن يثير التساؤل مثلما يصح أن يثيره هذا الموضوع المتراعى الأطراف الذي هو موضوع الوجود والتساؤل والتفاؤل ، والأخلاق والمسئولية بوجه عام ، بمقدار ما هو موضوع مصير النفس الانسانية بكل ما يتصل به هذا المصير من مباحث علمية ، وعقيدية ، وفلسفية ، مفرطة في خطورة دورها في الحياة .

ولا ريب أن الايمان بالقدرية المطلقة ساد الكثير من مدارس الاعتقاد والفلسفة في عصور كثيرة ، وفي أرجاء متعددة ، وكان لدى بعض كبار المفكرين من عوامل الحيرة والوقوف موقف التردد من سنن الله في هذا الكون ، اذ كيف يقدر للانسان كل خطوات حياته ثم يحاسبه عنها حسابا عسيرا أو يسيرا ؟ ! وقد عبر عن هذا الاتجاه المتعدد فيلسوف المعرة أبو العلاء في قصيدته التي يقول فيها :

لا ذنب للدنيا فكيف نلومها واللوم يلحقني وأهل نحاسي ؟
عنب وخمر في الاناء وشارب فمن اللوم أعاصر أم حاسي ؟

ولا ريب أن هذا الايمان بالقدرية المطلقة كان من أكبر دواعي فلسفة التساؤل التي تميز الكثير من خواطر أبي العلاء ، والتي ميزت أيضا عدة فلسفات متنوعة في الغرب مثل فلسفة آرتور شوبنهاور Schopenhauer الفيلسوف الألماني ، فملاتها هي الأخرى شكوكا ورييا في مستقبل الانسان ، وفي عدالة الله . لكنها لم تقدر أن تززع التسليم في أية فلسفة أو في أي اعتقاد الايمان بحرية الارادة

وبالمسئولية الخلقية للانسان عن سلوكه ، وذلك مع أن هناك تناقضا واضحا ينبغي أن يواجهه العقل بشجاعة وصراحة بين الايمان بالقدرية المطلقة ، وبين هذا الايمان بحرية الارادة وبالمسئولية الخلقية للانسان .

وإذا قلت ان ثمة تناقضا بين القدرية المطلقة وبين المسئولية الخلقية للانسان ، فإن هذا التناقض موجود بالتالى بين القدرية المطلقة وبين أساس المسئولية القانونية فى كافة صورها ، وذلك لأن هذه المسئولية القانونية تقوم أساسا على فكرة تحقيق العدالة بين المواطنين ، وتقتضى حرية الاختيار ، ولو الى مدى أو الى آخر فى سلوك كل انسان . . . فهل هذه الحرية محض افتراض ؟ . . . وهل تحقيق أية عدالة سواية أو أرضية يصبح محض افتراض هو أيضا ؟ ! . . .

وتقوم الدراسات القانونية فى جوهرها على أن هذه الحرية ليست محض افتراض ، بل هى حقيقة قائمة على الواقع الفعلى . . . وهنا لابد من تأصيل يرتاح اليه ضمير الشارع والقاضى والفقهاء . . . فهل التأصيل ممكن ؟ وهل تساعدنا الحقائق الوضعية على الوصول اليه ؟ . . . وهذا التأصيل لا يمكن أن يستمد عناصره من نصوص أى تشريع وضعى ، والا يكون التأصيل حينئذ نوعا من المصادرة على المطلوب . بل ينبغى أن تكون محاولة التأصيل بالبحث الذى قد يكون أقرب الى الفلسفة العامة منه الى فلسفة القانون ، ولو أنه قد لا توجد حدود فاصلة بين نطاق الفلسفتين ، ولا فارق جوهري بينهما من ناحية أساليب البحث وأهدافه أيضا ، على ما سيلاحظه القارئ بنفسه فيما بعد .

وهناك أكثر من اعتبار يحوجنى هنا للكلام فى الفلسفة العامة : منها أن مشكلة التسيير والتخير كما لا يمكن أن تحل استنادا الى نص معين ، لا يمكن أن تحل دفعة واحدة ، بل تحتاج فى حلها الى تناول جملة موضوعات دقيقة أرى أنها لازمة لمحاولة هذا الحل ، وكلها من صميم مباحث الفلسفة العامة : مثل أساليب البحث المختلفة ، والصلة بين العلم والاعتقاد ، وبينهما وبين الفلسفة بكل ما يثيره ذلك كله من مباحث شتى .

وأيضاً يتصل موضوع التسيير والتخير وثيق اتصال بمثل موضوع النواميس الخلقية الطبيعية . فهل هناك حقاً نواميس خلقية تحكم سير الحياة الانسانية كما تحكم نواميس المادة سير الحياة المادية ؟ فإذا كان الجواب بالايجاب فقد قطعنا نصف الطريق نحو الايمان بحرية الاختيار كحقيقة كونية ، وكمقابل طبيعي لوجود هذه النواميس .

ثم ينبغي التعرض أيضاً لموضوع السببية — لا كرابطة قانونية بين الأفعال ونتائجها — بل كنماوس خلقى طبيعى يربط بين نوازع السلوك وآثاره المحتومة ، وبذلك وحده يمكن مساءلة صاحبه عن السلوك غير الخلقى كما يمكن مساءلته عن آثاره بغير خوف من افتئات .

ثم ان هذا الموضوع يقتضى فى تقديرى أن أتناول أيضاً موضوعات أخرى من صميم الفلسفة العامة : مثل موضوع الارادة والعقل كحقيقتين كونيتين ، من ناحية مجردة أولاً ، ثم من ناحية نوع صلتها بنواميس الحياة ان كان لها وجودها الحقيقى ، وسلطانها الفعال فى توجيه الأحداث .

وبعد ذلك كله يتعين أن أعرض لموضوع فلسفى آخر وهو مدى حرية الاختيار ان وجدت ، وهل هى مطلقة أم مقيدة ؟ وبالتالي هل ثمة محل لامكان التوفيق بين الحرية والقدرية أم لا ؟ وهل هذا التوفيق حقيقة كونية بدوره ، أم هو مجرد افتراض يركز عليه بعض مدارس الفقه والتشريع مثل ارتكاز هذا البعض على مبدأ حرية الاختيار فى ذاته .

وهذا كله من شأنه أن ينتقل بى فى النهاية الى موضوع التسيير والتخير فى المسئولية الوضعية للتعرف — ولو لماماً — على موقف شتى المدارس التى توجه التشريع العقابى منه .

من كل ذلك يبين أن جوانب الموضوع متعددة ، ومباحثه شاقة ، وأشق ما فيها بالنسبة لى أنها ليست من مباحث الفقه ولا التشريع الوضعى فى شىء ، لكنها مع ذلك لازمة كلها للإجابة على هذا التساؤل الذى يقع فى الصميم من عدالة أى تشريع وضعى ، كما يقع فى الصميم من الايمان بعدالة هذا التشريع الأعظم الذى يحكم سير الحياة فى كل لحظة منها ، وفى كل ذرة من ذراتها اذا قدر

للإيمان أن يقوم على أسانيد وضعية ومنطقية تقنع العقل الناقد المتسائل دوماً عن المال والمصير ، الباحث عن بعض عناصر الإيمان واطمئنان الضير .

دقة الموضوع ومشقة البحث فيه

فهذا الموضوع يستحق اذا كل مشقة تبذل فيه ، من أية زاوية نظرت اليه ، ولا يصح اذا في أى زمن أو من أية زاوية أن يقال انه قد استنفذ امكانيات الحديث فيه ، رغم كل ما كتب فيه لغاية الآن . وفي هذا الشأن يقول الفيلسوف الأمريكى وليام جيمس (١٨٤٢ - ١٩١٠) : « يشيع الآن بين الناس أن البحث حول مسائل الجبر والاختيار قد أخرج كل ما فيه من عصارة من زمن بعيد ، ولم يبق للباحث الجديد الا أن يوجد شيئاً من الحرارة في تلك المناقشات الماضية التى لا بد أن يكون قد سمعها كل انسان . ذلك خطأ بين ، فلست أعرف موضوعاً لم يبل البحث جدته مثل هذا الموضوع ، ولا موضوعاً مثله تجدد فيه ملكة الاختراع أرضاً خصبة لم تطرق بعد . ولست أعنى بذلك طبعاً الوصول الى نتائج جديدة ، أو الزام الخصم بالرأى ، ولكننى أعنى أنه لا يزال هناك فيه مكان خصب للتعمق في معرفة حقيقة الصراع بين المتخاصمين ، وفي معرفة ما تتضمنه فكرة الجبر والاختيار .

ولقد رأينا في السنوات الأخيرة ثورة في الصحف تبرز فكرة الاختيار في ثوب جديد كل الجدة ، ونرى في مؤلفات رينوفيه ، وفولى ، ودلبوف^(١) ، كيف أن طريقة الجدل قد تغيرت وأخذت شكلاً جديداً لم يعرف من قبل . دع عنك أتباع هيجل من الانجليز مثل جرين ، وبرادلى ، ودع عنك هنتون ، وهودجسون ، وهازارد هنا . ولست أزعم اننى سوف آتى بجديد أجازى به من ذكرت من الأساتذة ، ولكن تحصر آمالى في نقطة واحدة . فاذا قدرت على أن أجعل لازمين من لوازم مذهب الجبر أكثر وضوحاً من قبل فانى أكون قد هياأت لكم الفرصة لتحكموا عليه حكماً ناشئاً عن فهم ما تريدون الحكم عليه . واذا فضلتم أن تظلوا في شك فستكونون أيضاً على بينة بموضوع شكوككم وترددكم .

(١) واقوال آلان تشارلس بيرس . A. Ch. Peirce . اقرأ Monist ٩٣ - ١٨٩٢ .

لذلك أتصل من أول الأمر من ادعاء البرهنة على أن مذهب الاختيار حق ، وكل ما أبغى هو استمالة بعضكم ليقلدني في افتراض أنه حق ، وفي التصرف على افتراض أنه حق . وإذا كان حقا فلا بد أن تكون حقيقته نتيجة لمنطق الحالة ، ولا يصح أن تكون لازاما علينا أردنا أم لم نرد ، ما دمنا لا نرى أنها لازمة فلا بد أن يكون الاختيار بحيث يستحسنه هؤلاء الذين يمكنهم أن يملوه ويرفضوه . وبعبارة أخرى أن أول مظهر للحرية إذا كنا أحرارا هو أن نكون أحرارا في اعتقادنا وفي تصرفاتنا ، وذلك يباعد بين مسائل حرية الإرادة ، وبين كل أمل في برهان مفهم ملزم ، وسوف لا ألجأ الى ذلك النوع من البرهنة .

ثم يقول جيمس : « إذا كان هناك رأيان ، وكان أحدهما في جملته أقرب الى العقل من الآخر ، فإن لنا أن نفترض أن القريب الى العقل منهما هو الأحق . واني أرجو أن تكونوا جميعا راغبين في افتراض هذين الفرضين معي ، فإذا كان بينكم من لا يشاركني في هذا الافتراض فانه سوف لا يجني ثمرة مما سأقوله بعد . لا يمكنني أن أقف لأبرهن على هذه النقطة ، ولكنني أعتقد أن النتائج العظمى للعلوم الطبيعية ، وللرياضيات ، ولنظرياتنا حول التطور ، وحول الاطراد في نواميس الطبيعة وما شاكلها تنشأ كلها عن رغبتنا التي لا تقالب في أن نضع العالم في قالب أكثر ترتيبا ومنطقا من القالب الذي تصوره فيه تجاربنا الحسية . ولقد أظهر العالم نفسه مطاوعا لنا في هذا الى حد كبير . ولكن ما مقدار ما يمكن أن يظهره من المطاوعة بعد هذا ؟ لا يقدر أحد أن يجيب ، وليس لنا من طريق للاكتشاف الا أن نحاول^(١) ... » .

وهذه المحاولة في قالب متواضع ، وبروح العاجز المعترف مقدما بمعجزه ، هي موضوع هذا البحث الذي أرجو ألا تشعب مسالكة كثيرا ، وأن يصيب من كبد الحقيقة ولو قدرا يسيرا .

(١) عن كتاب « العقل والدين » وهو السفر الثاني من « إرادة الاعتقاد » من تأليف وليام جيمس وترجمة الدكتور محمود حب الله ص ١١١ ، ١١٢

ومع وجوب اتباع أسلوب الفلسفة الوضعية - على قدر الامكان - في معالجة موضوع التسيير والتخير ، فانه لا مفر أحيانا من الاعتماد على حقائق الحياة التى قد تبدو بديهية ، أو تلك التى قد يصح فيها القول بأنها ثابتة علميا حتى ان وجد من قد يعترض على وصفها بالوضعية نتيجة عدم اطلاع كاف منه ، أو نتيجة مغالطة منه - فى غير محلها - فيما يصح أن يوصف هذا الوصف الخطير .

هذا وقد أشرت الى أن موضوع التسيير والتخير موضوع مترامى الأطراف ، حتى ل يبدو بغير أطراف ولكن من الجائز - مع ذلك - أن يقتصر بحته هنا على الجواب المتصلة به اتصالا مباشرا فيما يبدو ، وبالتقدر الضرورى اللازم للمساعدة على الاجابة على أخطر سؤال يمكن أن يطرحه عقل الانسان وهو تسيير أم تخيير ؟ ... وهذه الجواب سأعرض لها فيما يلى فى أبواب تسعة على النحو الآتى :

الباب الأول : بعض الجواب العامة فى معالجة « التسيير والتخير » .

الباب الثانى : هل من فواميس خلقية طبيعية ؟

الباب الثالث : فى السببية كناموس خلقى طبيعى .

الباب الرابع : فى العقل والارادة .

الباب الخامس : فى موقف العقل والارادة من النواميس الطبيعية .

الباب السادس : فى التسيير المطلق أو مذهب الجبرية .

الباب السابع : فى التوفيق بين « التسيير والتخير » .

الباب الثامن : « التسيير والتخير » فى المدارس العقابية .

الباب التاسع : « التسيير والتخير » فى التشريع العقابى المصرى والمقارن .

ثم خاتمة : فى أهم النتائج التى قد يخلص اليها هذا البحث .

والله نسأل أن يهدينا سواء السبيل .

البَابُ الأول

بعض الجوانب العامة

في معالجة « التسيير والتخير »

الفصل الأول

في الأساليب المتنوعة للمعالجة

هناك عدة أساليب متنوعة لمعالجة موضوع التسيير والتخير ، أو بالأدق عدة طرق فلسفية : منها « الطريقة الدينية أو التيولوجية » ، ومنها « طريقة الميتافيزيقيا أو ماوراء الطبيعة » ، ومنها « الطريقة الوضعية » . وهذه الطرق الثلاث ينشأ عنها بحسب رأى أوجست كونت (Auguste Comte) (١٨٩٩ — ١٨٥٧) العالم الرياضى والفيلسوف ومؤسس المذهب الوضعى ، ثلاثة اتجاهات فلسفية أو مذاهب عامة ، ينهى كل اتجاه منها الآخر . والطريقة الأولى في تقديره هي نقطة البدء اللازمة للعقل الانسانى ، والثالثة هي حالة العقل الثابتة والنهائية أما الطريقة الثانية فليست سوى توفيق وخطوة لابد منها للانتقال من الأسلوب الدينى أو اللاهوتى الى الأسلوب الوضعى الذى يعتبره أسمى الأساليب كلها في البحث^(١) .

ولا أريد أن أطيل الحديث في هذا الشأن كثيرا ، ولكن يكفى أن أقرر أن أوجست كونت رغم ولاءه للمذهب الوضعى يعتقد أن الفلسفة التيولوجية

(١) « دروس الفلسفة الوضعية » لأوجست كونت ج ١ ص ٢

Cours De Philosophie Positive

وبعد هذا المؤلف من أحسن ما وجه التفكير العلمى في أوروبا في القرن التاسع عشر .

هى وحدها التى استطاعت فى مبدأ الأمر أن تبث فى ضعف الانسان الجاهل
الاقدام والثقة بالنفس مما أيقظه من غفلته الأولى ، كما يعتقد أن تقدم الانسانىة
سيسوقها مستقبلا الى حال دينية قبل كل شىء آخر ، وخاضعة بالتالى لجوانب
الاعتقاد الدينى عندما تشيد هذه الجوانب على حقائق وضعية ، لا على نظريات
لاهوتية ، أو على تصورات ميتافيزيقية .

ولم يكن أوجست كونت بالتالى كارها للطريقة التيولوجية بقدر ما كان كارها
للطريقة الميتافيزيقية . فهو يعتقد أن الطريقة التيولوجية ، ومثلها الوضعية ،
تسمحان للعقل بتشيد فلسفة متناسقة منطقية ، حتى وان كانت الطريقة
التيولوجية خيالية فى أسلوبها ، مطلقة فى تصوراتها ، تحكمية فى تطبيقاتها .
أما الطريقة الوضعية فيحل فيها أسلوب الملاحظة التجريبية محل التصور ، وتحل
الآراء النسبية محل الآراء المطلقة ، وهى لا تزعم أبدا أى سلطان لها - مهما كانت
وسائله محدودة - على ظواهر الطبيعة ، بل ان سلطانها مستمد - فحسب -
من سلطان ما قد تصل اليه من معلومات صحيحة .

* * *

وهذا البيان الموجز عن أساليب البحث العلمى ، وعن تطورها الطبيعى بحسب
أوجست كونت ، سقته هنا لكى أقرر أن هذا الأسلوب الوضعى فى البحث
ينبغى اتباعه دائما بوصفه الأسلوب الوحيد الذى بمقدوره أن يصل الى حقائق
يقينية ، ليس فى العلوم المادية فحسب ، بل أيضا فى تحديد علاقة الانسان بالكون
تحديدا أقرب من غيره الى الصواب ، حتى وان كانت المعلومات الراهنة عن
هذا الكون ضئيلة الى درجة مذهلة ، وذلك بالنسبة للكون المشهود الملموس
الذى نعيش فيه ، فما بالك بالنسبة للكون غير المشهود ولا الملموس الذى
تكشفت عنه تجارب وضعية دقيقة استمرت حوالى قرن وربع من الزمان ؟ وجاءت
مؤيدة للاعتقادات التيولوجية الراسخة منذ القدم عن وجود ذلك العالم الآخر ،
بوصفه امتدادا طبيعيا لهذا العالم المادى ، وأصلا له .

وهنا لابد من وقفة عند اعتراض لابد أن يثار ، وهو كيف تزعم أنك تستند الى حقائق وضعية ، مع أن الأسلوب الوضعي ينبغي أن يقتصر بحثه على عالم التجربة والاختبار الواقعي ، بصرف النظر عن كل بحث بعيد عن هذا الواقع ، ومن باب أولى عن كل كلام في عالم غير مشهود ، وبوجه عام عن كل كلام في الميتافيزياء ؟

لا ريب أن هذا الفهم للأسلوب الوضعي كان سائدا في وقت ما ، ولا ريب أن أمثال أوجست كونت ، ومن بعده هربرت سبنسر Herbert Spencer (١٨٢٠ - ١٩٠٣) ، من فلاسفة المذهب الوضعي كانوا لا يسلمون بوجود تداخل بين عالين : عالم مادي وعالم روعي مزعوم ، بل كانوا من دعاة القول بأن الروح مظهر للمادة أو من نتائجها ، وكان محور دراساتهم هو العالم المادي بأسلوب علمي واقعي لا يتقبل تداخلا من أسلوب آخر كأسلوب « التيلوجيا » أو « الميتافيزياء » .

ولكن هذا الفهم لا يمكن أن ينصرف الى الحقائق التي تكشف عنها الدراسات التي جرت ، والتي تجرى الآن ، تحت وصف « العلم الروحي » Psychie Science فهذه الدراسات علمية صرف أقيمت على حقائق وضعية ، وذات طابع مترابط أفتح العلماء والباحثين في كل مكان ، فلا تعتمد في جوهرها على شيء من أسلوب الافتراض النظري أو التصور الخيالي الذي كان يميته كونت وسبنسر .

فما زال هائل مثلا بين بحوث هذا العلم - الحديث نسبيا - وبين المذاهب التي تهرب من قيود التفكير الوضعي الى متاهات فلسفية نظرية قد لا تربطها أية رابطة فيما بينهما ، وقد تحمل أوصافا تيولوجية أو ميتافيزيقية شتى ، وكثيرا ما تحمل أوصافا روحية أيضا ، كذلك الحرية الروماتيقية التي سادت في أوروبا في القرن التاسع عشر كمقابل معارض لحرية التنوير العلمي التي قامت على انكاف الأسلوب الوضعي الواقعي . فالروحية العلمية الحديثة « حركة وضعية للتنوير الروحي » تعتمد - أول ما تعتمد - على نفس أساليب أوجست كونت وهربرت

(١) عن المرجع السابق ج ٥ ص ٥٧٣ وما بعدها .

سبسر في البحث العلمى الوضعى ، ولا تعتمد على أية أساليب روماتيكية في الافتراض أو التصور ، بصرف النظر عن النتائج التى قد تسفر عنها في النهاية .

فليست اذا كل بحوث مادية أو وضعية هى بالضرورة بحوث للانكار ، ولا كل فلسفة تبدأ بالشك تنتهى حتما الى الانكار . فثمة فلسفات كثيرة مادية ووضعية هى في جوهرها فلسفات محايدة ، تريد أن تصل عن طريق النقاش المتحرر تماما من أغلال الايمان — بمعنى التسليم المطلق — الى اكتشاف حقائق الحياة اكتشافا موضوعيا متروى فيه . وقد تصل عن طريق النقاش المتحرر الى ايمان أعمق من ايمان التسليم المطلق ، وربما أجدى منه كثيرا ، وأقرب الى حقائق الأمور .

وفعلا لقد نجح بعض أساليب التفكير المادى والوضعى المتحرر الى اكتشاف قدرة الله تعالى في مواطن من الكشف لم تكن معروفة من قبل ، والى القاء أضواء هامة على حقائق كثيرة كان أسلوب التسليم المطلق كقيلا بالقضاء عليها . فهبات للعقل اذا أن يدعى مفكرا الا اذا عرف سبيله أولا الى حرية الشك والانكار . والا اذا سلم بتداء بأن أسرار الوجود لا تقف عند حد في عددها ولا في خطورتها . وتستوى في ذلك أسرار المادة مع أسرار النفس والعقل ، ولذا قال شوبنهاور Schopenhauer بحق انه « بقدر ما يكون الانسان منحطا في ذكائه بقدر ما تبدوله أسرار الوجود قليلة ، ويبدو له كل شىء حاملا بذاته تفسيره الخاص » . ومثل هذا الانسان لا يعرف بداهة شككا حقيقيا ، ولا انكارا أصيلا . ولا أقرب اليه من التسليم المطلق بصحة كل ما يقرأ أو ما يسمع ، سواء في نطاق العلم أم في نطاق الاعتقاد .

وذلك مع أن البحث المحايد لا يمكن أن يغضب الله تعالى ؛ لأن الله في نداء حريته ورحمته لبنى الانسان لا يحقد على عقل الانسان في عجزه وفي قصوره ، وانما قد يشقى المنكر أو الملحد لأنه هو الذى قد يحقد على الحياة — بل على الله أيضا — لعجز عقله القاصر عن كشف بعض معميات الحياة ، وعن الوصول الى تفهم ألغازها وأسرارها ، ولو في جانب ضئيل منها .

وهكذا قد يعيش العقل المنكر في قلق طويل بسبب طول انكاره ، حين قد يعيش العقل المستسلم في اغلاق عميق بسبب طول استسلامه ، اذا لم يحسن

الارتباط بمعنى حرية الفكر والوجدان . وانما التأمل المستنير في ظواهر الحياة ومحاولة تفهم ألغازها وأسرارها في صبر وأناة ، وتسليم تام بعجز مداركنا وقصورها ، هو الأمر الوحيد الذى يمصم الذات من التردى في وهدة القلق الطويل ، أو الاغلاق العميق ، وما أكثر ما قد تتعدد في القلق وفي الاغلاق معا الصور التى قد تحمل أسماء براققة شتى من العلم والعرفان ، وأحاسيس وهمية شتى من اطمئنان الوجدان .

وهذا الموضوع - موضوع المفاضلة بين أسلوبى العلم الوضعى والاعتقاد - بقتضينا تناول مباحث ثلاثة متصلة به وثيق اتصال ينبغى أن نعرض لها هنا ولو من زواياها العامة على النحو الآتى :

المبحث الأول : بين أسلوبى العلم والاعتقاد .

المبحث الثانى : الايمان والتطور .

المبحث الثالث : موقف العلم الحديث من الغريزة الدينية .

المبحث الأول

بين أسلوبى العلم والاعتقاد

من الصعوبة بمكان الاجابة على هذا السؤال الدقيق ، وهو أبهما كان أسبق الأساليب في اتصال العقل بالمعرفة : العلم أم الاعتقاد ؟ . ولكن ليس من الصعوبة القول بأن كلا منهما لعب دورا هاما في تطوير معارف الانسان نحو الاتصال بالحقائق الكونية ، مع تفاوت في الدرجة بينهما ، ففي بعض الأمور كان دور الاعتقاد أقوى من العلم ، وفي أمور أخرى كان دور العلم أقوى من الاعتقاد . وبين اندورين تلعب الفلسفة هى الأخرى دورها كحلقة اتصال بين العلم والاعتقاد ، أو كحلقة انفصال بينهما بحسب الدور الذى تحدده لنفسها ، وبحسب روح العصر الذى تمثله هذه الفلسفة .

وأيا كان التعريف الذى يعطيه الانسان للعلم أو للاعتقاد ، فان التاريخ يثبت أن كلا منها لازم لرقى الحياة وعلو شأنها . فأولهما لازم طالما أن في

الانسان عقلا يبحث عن العرفان ، وثانيهما لازم طالما أن فيه أيضا وجدانا يبحث عن الايمان . وفي العرفان الصحيح ، والايمان الأمين ينبوع لا ينضب معينه لرقى الحياة وعلو شأنها . وفي نفس الوقت من المحال الفصل بين ما ينتمى فى الانسان الى العقل وما ينتمى الى الوجدان ، ومن هنا فان الصراع متصور بينهما بمقدار اختلاف أسلوبهما فى محاولة الارتباط ببعض عناصر العرفان أو الايمان .

على أن ثمة فارقا جوهريا ينبغي أن يلاحظ ابتداء بين أسلوب البحث العلمى وأسلوب البحث فى الاعتقاد ، ذلك أن أولهما ينقد ، أما ثانيهما فهو يعتقد . فالأول لا يشعر بأن هناك أى قيد يقيد من ناحية آراء الأولين أو المحدثين ما لم يصمد على النقد . أما الثانى فهو يشعر أن الايمان نفسه يفرض عليه مدى معيناً من التقيد بهذه الآراء السابقة ، فهو لا يحيد عنها أصلاً ، أو قد يحيد عنها ولكن فى نطاق معين وإلى حد محدود . ومن ثم اذا فقد العلم قدرته على الانتقاد فقد فى نفس الوقت علة وجوده ، واذا فقدت العقيدة قدرتها على الاعتقاد فقدت هى الأخرى علة هذا الوجود .

ثم أن العقيدة غير مطالبة بالتعليل ، أما البحث العلمى فهو فى جوهره تعليل للأمور وتأصيل ، ولو كانت واضحة بسيطة لأول وهلة . وهذا التعليل بما يقتضيه من نقد ومن تحليل لكافة الآراء هو البوتقة التى تصهر فيها شتى النظريات العلمية - وما أكثر تعارضها - على نار الحقيقة للتمييز بين الفث منها والتميز . فهى تكشف تدريجياً وفى مشقة بالغة عن حقائق الحياة كما يكشف « حق الدفاع » النقاب أمام القاضى عن الأخطاء والأباطيل التى لو تركت على حالها لوجهت حكمه أسوأ توجيه ، ولنأت به حتما عما يتوخاه من يقين .

فالأمر الذى يميز المفكر الحقيقى عن غيره هو القدرة على النقد الموضوعى بنية الوصول الى حقائق الحياة ، وبغير الارتباط مقدماً بوجهة نظر معينة فيها ، ما لم تصمد لوسائل التمهيج التى وصل اليها العلم فى آخر مراحلها . وهذه القدرة أيضا على أن يفرح - ولا يفض - عندما يكشف عيباً أو نقصاً حتى فى نظرياته الخاصة ، وآرائه التى درج عليها والتى كان يؤمن بها إيماناً تاماً

فيما مضى ، مهما كبده الوصول إليها من غناء ، وكبده التنازل عنها من شجاعة التسليم العلني بالتراجع للعجز وللقصور .

ولما كان الأمر كذلك وضح لماذا توقف العلم عن التقدم عندما خضع في وقت ما لوصاية الاعتقاد خضوعاً تاماً أو جزئياً ، وحصر نفسه في دائرة من تفكير محدود الأفاق لا يجد نفسه مطالباً بأي تأصيل لما قد يعلنه من حلول للمشكلات المختلفة ، ومن فهم لسنن الطبيعة إلا بما قاله الأولون ، متقيداً بنفس ما تقيّدوا به من قيود ومن حدود ، لا يملك لها نقداً ولا منها فككا .

* * *

وذلك مع أن النقد الموضوعي المتحرر هو السبيل الوحيد للوصول إلى حقائق الأمور وهدم ترهاتها ، حتى تلك قد تبدو للعقل في وقت ما معصومة أزلية . وهو حتى إذا ظهر في بادئ الأمر غير مقبول ولا معقول ، فانه سيصبح مع الوقت معقولاً ومقبولاً ، لأن النقد الخاطئ يذهب جفاء ، ولأنه مهما كان خاطئاً قد لا يخلو من جانب من الصحة يكون له أثره في تحرير العقل تدريجياً من آراء كثيرة ، قد يكون فيها من الخطأ مثلما في النقد الخاطئ ذاته ، وفيها من ضرر أكثر مما قد يكون في توجيه سهام نقد طائشة إليها .

فضرر النقد الخاطئ مهما قيل فيه أهون شأنًا من ضرر الرأي الخاطئ ذاته ، ومن ضرر التعلق به بغير روية ولا تفكير . فهو بالأقل يدل على أن الناقد يحاول أن يفكر ، وأن يقلب الأمور على بعض صورها ، حتى أن أعوزته القدرة على التقلب الصائب لسبب أو لآخر .

ومهما قيل في نقد رأى ما انه متحيز ، فانه قد لا يخلو — رغم تحيزه — من مزية الكشف عن عيب في هذا الرأي ، أو عن حقيقة ما من حقائق الحياة بخيرها أو بشرها ، أو من مزية الكشف عن خبيثة ما من خبايا النفوس بجمالها أو بقببحها . وقد يجنب هذا النقد — رغم خطئه — العقل من خطر التورط في تمجيد خطأ آخر أشد منه وأنكى ، كما قد يجنبه خطر التورط في تمجيد بطولة زائفة ، أو فضيلة ضالة . وما أكثر البطولات الزائفة ،

والفضائل الضالة التى جنت أبلغ جناية على الذات الانسانية وهى فى طريق تطورها للأمام ، وأثناء رحلتها التى لا تتوقف عبر الأيام والأعوام .

ومن يعود النقد المستمر - ولو كان فى نفسه متجنباً على الحقيقة - سينتهى به المطاف الى نقد نفسه ، والى نقد آرائه الخاصة فى تجنبها على حقائق الأشخاص والأشياء . ومثل هذا الانسان - حتى وإن أخطأ فى نقد نفسه - فهو أفضل بكثير ممن تعود أن ينظر بعين الإعجاب التام لكل ما قد يترأى له من أمور ليس له من فضل فيها سوى التقليد الأعمى للآخرين . أما إن أصاب هذا الانسان فى نقد نفسه - أو فى نقد خطأ راسخ فى أذهان الناس - فقد أصبح على عتبة الوصول الى كنز هائل ، وهو كنز الحقيقة ، التى آثمن ما فيها هى معرفة الذات على حقيقتها . وعن هذا الطريق وحده وصل الفلاسفة الى اضاءة مشعل العرفان للانسان منذ أقدم الأزمان .

ومن ينقب فى تاريخ أية حضارة حقيقية يتبين له أن النقد الحر يمثل دعامة من أهم دعوماتها ، وأنها بغير النقد ما كانت لتكون شيئاً مذكوراً . كما يتبين له أن النقد الحر هو المصدر الوحيد لكل حقيقة موضوعية ثابتة وصل اليها عقل الانسان . ولذا فإن العقل المتحرر الناضج ينبغى أن يبارك كل نقد حتى النقد الخاطيء ، وحتى النقد الصحيح الذى قد لا يرضى عنه العقل المكبل بالأغلال . وذلك لأن النقد هو جهد العقل للتحرر من نفس هذه الأغلال فى محاولته للبحث عن الحقيقة ، أى فى محاولته للبحث عن الله تعالى مصدر كل حقيقة يتطلع العقل الى الوصول اليها . فلا يمكن اذا الا القول بأن يد الله تبارك هذا النقد الذى قد يثير الذعر والاشمزاز عند أصحاب العقول المغلولة !

فعلينا بغير وجل أن نقدر أفكارنا الخاصة ، بل خلجات نفوسنا أيضاً . ثم علينا أن نقدر النقد ، ونقدر نقد النقد أيضاً ! . . . وهكذا دواليك . فخلال الصراع المستمر بين الرأى والرأى تراجع الى الوراء ترهات ضخمة كثيرة ، ويتخلص التطور الفكرى من عقبات كأداء طالما وقعت فى طريقه ، ومن علامات ضعف وانحلال كثيرة طالما حسبها الناس خطأ علامات قوة وعافية .. وخلال الصراع المستمر بين الرأى والرأى تنمو البطولة الصحيحة بعد البطولة الزائفة ، وتزدهر

الفضيلة الحقبة بعد الفضيلة الضالة ، فيسير ركب الحياة المتحررة في طريق الواقع الصحيح بعد طول التخطب في دياجير الأوهام والأخطاء الجسام ! .

ولنضع في اعتبارنا أنه ليس في الوجود أى رأى يصح أن يقال فيه انه فوق مستوى النقد ، أو فوق مستوى الشك ، الا عندما نعصب أعيننا عن الرؤية الصحيحة بدافع من مخولنا ، أو من كبريائنا الزائفة التي طالمنا سمحت لأوهامنا ولأخطائنا أن تستشرى حتى تقتك بمنابع الحياة النقية فينا . . ولا ينبغي أن نسى أن ما تراجع عن مناقشته بعقولنا وبأفواهنا ستناقشنا أحداث الحياة فيه مناقشة مرة فتصدمنا بالفشل الذريع بعد الفشل . . فهذا هو أسلوب الحياة الوحيد في النقاش عندما يسكت عقل الانسان عن نقاش نفسه — حتى داخليا — في أمانة وفي حياد .

ولندع الكبرياء الضارة جانبا ، اذا صحت عزائمتنا على النهوض والترقى ، ولنقدرون النقد الحر الجريء حق قدره ان أصاب أم أخطأ بوصفه علامة صحة لا علامة مرض ، ومنبع قوة لا منبع ضعف . أما العقول التي تكره كل نقاش وكل انتقاد فهي تقف من حقائق الأمور موقف النعامة عندما تدفن رأسها في الرمال حتى لا يقع عليها بصر الصياد . فحقائق الأمور لا يمكن أن تخفى على بصائر الآخرين ولا أبصارهم ، ولا يمكن أن يخلو مجتمع من عيوب جسيمة ، وبالتالي لا يمكن أن ينجو من احساس الآخرين بهذه العيوب ومحاولة استغلالها في تحقيق مآرب شتى مشروعة وغير مشروعة معا . .

الايان غير الاذعان

وهذا القول كما يصدق على الأمور العويصة يصدق بنفس المقدار على الأوليات التي قد تبدو واضحة لا تحتمل جدالا . وكما يصدق على أمور العلم يصدق بنفس المقدار على بعض أمور الاعتقاد . فالاعتقاد الناقد نفسه أسى بكثير من الاعتقاد المستسلم استسلام الكبت والهوان ، أو استسلام الانقياد والاذعان . فكبت العقل أو العاطفة ، أو فرض القيود عليهما ، ومهما كانت هينة ، لا يصلح مصدرا لأى اعتقاد أمين ، وان كان يصلح مصدرا لصنوف شتى من الضغائن بين الانسان ووجدانه ، بل بينه وبين الله تعالى أيضا . فالضعيفة

الدفينة ليست أكثر من تفكير مشلول ، أو من شعور مفلول ، ومحال أن تقام علاقة أمينة في الوجود على أساس من هوان الكبت والاذعان . ومحال أن توصف هذه العلاقة بأنها تمثل أية صورة كريمة من الايمان بالله بارىء هذا الوجود وهذا الوجدان . ولذلك كان أعظم صور الايمان هو الايمان المدروس بعد الانكار الطويل ، والفهم المتأنى بعد طول التردد بين الشك واليقين ، وهذا هو بنفسه ايمان الفلاسفة والمفكرين ، وهو أيضا ايمان الأنبياء والمرسلين .

* * *

وهنا قد يعترض معترض قائلا : ولكن اذا أخضعنا خلجات الوجدان ولو في بعض جوانبها لأساليب النقد العلمي ، الذى هو من سمات العقل الناضج فما الذى يتبقى اذا من جوانب الايمان ؟ . ألا يخشى أن تذوب هذه الجوانب شيئا فشيئا حتى لا يكاد يتبقى منها شيء يرتبط به الوجدان ؟ . والجواب هو أن الذى يتبقى عندئذ كثير ، وكثير جدا ، ولعله يمثل أنقى جوانب الايمان التى يصح أن يرتبط بها وجدان أى انسان مفكر ، باحث عن الحقيقة ، متطلع الى فهم الأمور فهما صحيحا بعيدا عن الارتباط بعبادة الذات ، وشهوة التسلط على الآخرين . وهذا الكثير - فى قيمته لا فى عدده - يمثل فى جوهره جل انفعالات غزيرة الاحساس بالمجهول فى أسوأ حالاتها ، وأرقى مراحل تطورها فينا ، وتطورنا فيها . وهذه الجوانب - على قلة عددها - عميقة الغور ، قوية الأثر فى الامساك بزمام ايماننا نحو المزيد من النقاء ، ومن الترابط ، ومن الفضيلة .

بحث الثانى

الإيمان والتطور

تطور الحياة فى صورة أو فى أخرى حقيقة وضعية لا ينازع الآن فى صحتها أى عالم أو مفكر ، وان كان النزاع فى رأى يحق له أن يبدأ عند الدخول فى التفاصيل التى منها : من أين بدأ التطور ؟ وكيف ؟ وفى أى اتجاه يسير ؟ وما هى العوامل التى تتحكم فيه ؟ وما هى نهايته ؟ . وهذه كلها أمور لا حاجة بنا الى الخوض فيها فى موضوع « التسيير والتخير » . فلا يلزمنا هنا أكثر

من الاقرار بصحة هذه الحقيقة الواضحة البسيطة : وهى أن تطور ركب الحياة حقيقة أولية ، بما فى ذلك ركب الحياة فى أعقق صورها ، وهى حياة الوجدان وذلك عن طريق المزيد من الاختبار والعرفان .

وإذا كان تطور الجسد هدفا ساميا من أهداف الطبيعة ، ووسيلة من وسائلها نحو ارتقاء الحياة فتطور الذات — حاملة العقل — أحق وأوجب . فنحن لا نحيا لاشباع شهواتنا وغرائزنا بل لتنمية ملكاتنا ومداركنا ، ومن ثم كان العقل غاية الحياة ، كما أن الحياة المتكاملة غاية للعقل المتكامل ، فالحياة تدور مع العقل وجودا وعدما ، كما تدور معه ارتقاء وانحطاطا . وهيهات لناموس الله العادل أن يكون الأمر غير ذلك ، الا اذا نزل بنا مستوى الادراك عن ادراك حقائق الحياة الواضحة وارتفع بنا مستوى الادعاء الى زعم العلم بكل أسرار الكون وخفائيه ، كيما تكون أداة طيعة فى يد ادعاءتنا ، وكأن الله تعالى يتلقى منا الوحي والالهام ويتعرف منا على الحلال والحرام !

وقد كانت الفلسفات القديمة تعرف للمعرفة المتطورة حق قدرها ، وأثرها المباشر فى الارتفاع بالذات وتطورها للأمام ، كما تعرف أثر الجهل فى الانحطاط بها . ففضيلة النفس الصحيحة — عند سقراط وأرسطو وأفلاطون — هى المعرفة الصحيحة ، وفى هذا الشأن يقول الأخير ، « المعرفة انعكاس النفس على ذاتها لكشف المبادئ التى تهديها ، وتبهر لها السبيل ، وتأخذ بيدها فى طريق الحق . وسائر الفضائل تنبع عن فضيلة المعرفة . والعقل هو أساس سائر الفضائل التى تواضع الناس عليها ^(١) » .

ومثل هذا رأى نجده أيضا عند الفلاسفة الكبار الفارابى ، وابن سينا ، والغزالي ، وابن رشد :

فالفارابى يقول كأفلاطون ان النفس العاقلة هى جوهر الانسان عند التحقيق وان المعرفة الحققة هى سبيل الصعود الى العالم العلوى . كما يقسم قوى النفس الى قسمين رئيسيين : أحدهما موكل بالعمل ، والآخر موكل بالادراك . ثم يقسم

(١) محاوره مينون ٨٨

القسم الثانى الى قسمين فرعين : حيوانى وانسانى . أما الحيوانى فوظيفته الاحساس ، وأما الانسانى فيهدف الى تحصيل المعرفة العقلية بمعنى الكلمة ، ويطلق على هذا القسم الأخير وصف العقل النظرى ^(١) .

أما الرئيس ابن سينا فيقسم النفوس الى ثلاث متفاوتة تبعا لاختلاف مرتبتها من حيث الكمال فى الفضيلة والمعرفة . وهذه هى طائفة السابقين الذين يدركون الدرجة القصوى فى جنات النعيم فيلحقون بعالم العقل ويتزهون عن مقارنة أدران الحياة الجسمية . . . والأمر الذى يهنا هنا أن نبرزه هو كيف أنه يجعل الكمال فى الفضيلة الى جانب الكمال فى المعرفة شرطا لادراك الدرجة القصوى فى جنات النعيم للحاق بعالم العقل .

كما يعرف الامام الغزالى النفس الانسانية بأنها « كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يفعل الأفعال بالاختبار العقلى والاستنباط بالرأى ، ومن جهة ما يدرك من الأمور الكلية » ^(٢) .

ويذهب الامام الغزالى أيضا فى تبيان قيمة المعرفة الى « أن الروح متجهة من ناحيتها الى العودة الى أصلها ، وقد جاءت الى هذا العالم بالرغم من ارادتها لتحصل على معرفة أوسع بالله ، ومستوى عودتها هو درجة المعرفة التى تكتسبها فى هذا العالم . فرغبتها فى العودة ، مزوجة مع عجزها عن تحقيق ذلك دون أن تتحقق لها المعرفة ، هى سر الحياة الانسانية فى هذه الدنيا . وهذا السر نفسه هو حكمة الله فى خلق الحياة والموت بالنسبة للانسان ، وهو نفسه الذى يضى على الحياة الانسانية على هذه الأرض أهميتها الخاصة فى حياة الانسان الخالدة . ويعيش الانسان ليس بارادة منه بل تبعا لطبيعة روحه فى شعور دائم من القلق لاحساسه بعزلته وبعده عن الملكوت الجاوى ، وهو الاحساس الذى يدفعه الى التفكير فى نفسه وفى كل ما يحيط به من آفاق ٠٠٠٠

(١) انظر « عيون المسائل » وهى فى مجموعة « الثمرة المرضية »

ص ٧٢ - ٧٤

(٢) فى « النفس والعقل » للدكتور محمود قاسم طبعة ٢ ص ٩٨

وعلى الانسان قبل أن يحاول معرفة الملكوت السماوى ليصل الى الرضى واطمئنان النفس أن يعرف أولا عالم المشاهدة الذى يحيط به ، وأن يحرر نفسه من قيوده . وكل علم يحصل عليه هو ذو قيمة كبيرة حتى ولو لم يكن ذا قيمة مباشرة فى حياته ، اذ أنه يضيف شيئا الى معرفته بأعمال الله ، ويمكنه من المضي فى سيره نحو السعادة . وتكون سعادة الانسان ورضاه هى النقطة النهائية فى عملية اكتساب متدرج للمعرفة بأمور كثيرة طبقا لقدرته المتزايدة نتيجة نضوجه . وليست السعادة فى حد ذاتها الا حالة وجودية ترافق أداء الانسان للأمانة التى جعلها الله اياها ، وهى معرفة الله عن طريق معرفة عوالمه المختلفة فى خلقه » .^(١)

ويذهب فيلسوف قرطبة أبو الوليد بن رشد الى أن اتصال النفس بالبدن لا يمكن أن يكون الا لحكمة الهية ، وهى أن يدرك المرء حقيقة الأشياء ويقف على جوهر نفسه . والى أنه يجب أن تكون المعرفة هى غاية الانسان فى أفعاله التى تخصه دون سائر الحيوان ، وهذه هى أفعال النفس الناطقة . ولما كانت النفس الناطقة جزئين ، وهما جزء عملى وجزء علمى ، وجب أن يكون المطلوب الأول منه هو أن يوجد كماله فى هاتين القوتين^(٢) . كما يقرر « أن النفس تنتهى الى أن تدرك أنها ليست صورة للجسم فحسب ، بل تعلم أنها جوهر عقلى يحل مكانا وسطا بين عالم الحس والعالم الالهى ٠٠٠٠ » .

ولسوء الحظ أن تقدير قيمة « المعرفة العقلية بمعنى الكلمة » على حد تعبير الفارابى ، للوصول الى « الكمال فى الفضيلة والمعرفة » على حد تعبير ابن سينا ، وللوصول الى طريق « السعادة والرضا ، وللحصول على معرفة أوسع بالله » على حد تعبير الغزالي ، و « ادراك المرء لحقيقة الأشياء والوقوف على جوهر نفسه » على حد تعبير ابن رشد ٠٠٠٠ قد خبا مع الوقت تحت تأثير فهم خاطئ ساد فى عصور لاحقة مقتضاه أن الايمان الأعمى هو كل شيء للانسان ، وأنه يغنى

(١) عن « الانسان عند الغزالي » تأليف الدكتور على عيسى عثمان ،
وتعريب الأستاذ خيرى حماد ص ١١١ ، ١١٢
(٢) عن « كتاب مناهج الأدلة » ص ٢٤٠ .

عن كل شيء حتى عن المعرفة الصحيحة ، حتى كاد التسليم الأعمى أن يسحق في طريقه الإدراك المبصر ، وأن يصبح ذريعة لظلام الغموض الذى ينبغى أن يحل في بعض الأذهان محل نور العرفان بل كاد التسليم الأعمى أن يسحق في طريقه الاستقامة ، والفضيلة ، والمحبة ، والوداعة ، وأن يصبح ذريعة لانكار فضائل الآخرين وخدماتهم وتضحياتهم ، وبالتالي لاهدار حتى القيم الصحيحة والموازن العادلة .

ووجد هذا التقدير الخاطيء لمعنى الايمان من يغذيه ، ولا يزال يجد حتى الآن بسبب غشاوة الكبرياء - وهى العدو الأول للانسان فى كل زمان ومكان - والتي لا يمكنها أن تدرك أن المعرفة الصحيحة هى التى تقوى ملكات الذات ، وأن هذه الملكات هى سبيل الايمان الصحيح . فالإيمان يبدأ أبداً وينتهى حيث تبدأ به وتنتهى المعرفة الصحيحة لحقيقة الأشياء ووقوف الانسان وقوفاً صحيحاً على جوهر نفسه ، وعلى مكانه المحدد له فى الوجود منذ الأزل وإلى الأبد . .

* * *

فأنا أتحدث اذا عن التطور غير مرتبط بمذهب معين فيه ، وانما أتحدث عنه بمعنى الارتقاء التدريجى الذى يشاهد فى سير قافلة الحياة ، والذى لا يثير من ناحية صحة مبدئه أى نقاش ، وان صح أن يثير أكثر من نقاش من ناحية مصدره ومداه . ولذا تعددت فى النقاش المدارس التى لا يتسع المقام للخوض فيها ، وانما حسبنا أن نعلم أن هذا التطور يرجع فى تقدير عدد من العلماء الى عامل داخلى كامن فى كل كائن حى ، وفى نفس الوقت الى عامل أو الى عدة عوامل خارجية عنه تتولى الاشراف عليه .

والعامل الداخلى الكامن فى كل كائن حى متصل بذكاء هذا الكائن ، يستوى فى ذلك ذكاء الفرزة - أو ان شئنا الالهام - الذى يشاهد فى النحلة والنملة ، مع ذكاء العقل النامى عن طريق المعرفة والاختبار الذى يشاهد فى الانسان . أما العامل أو العوامل الخارجية التى قد تهيم على سير التطور فيبدو أنها خاصة

بالإنسان ، ولذلك لم يتوقف التطور عند الإنسان فمما كثيرا عن كائنات دينا كثيرة .

وفي النهاية لا يرجع التطور الى مجرد عوامل آليه أو تلقائية ، مثل مدى ملائمة البيئة ، أو الانتخاب الطبيعي وحدهما ، مما قد ينفي خطأ في بعض الأذهان معنى الخلق المبدئي ، بل ان التطور يرجع الى هذه العوامل الروحية الكائنة وراء الحياة ، والمحكومة بدورها بمثل قوانين ملائمة البيئة والانتخاب الطبيعي ، والخاضعة لاشراف خارجي عليها ، والتي تثبت ولا تنفي معنى الخلق من عند عزيز قدير .

وأيا كان الرأي الصائب ، فهناك تطور مستمر في قافلة الحياة يريد الارتقاء بها بغير توقف ، سواء عندما تكون الحياة على مستوى المادة ، أم على مستوى جري التعبير الخاطيء على وصفه « باللامادي » . وهذا التطور يمكننا أن نشاهد صورة مصغرة منه في تطور عقل الطفولة البريئة الى عقل الشباب الطموح ، ثم الى عقل الرجولة المناضلة ، وأخيرا الى عقل الشيخوخة الناضجة المتأمل في مثل أسرار البقاء والفناء ، والتطور والارتقاء هكذا الأبدية لا تنقضي في لا شيء ، بل في تحرير العقل تدريجيا من أخطائه ، والخلق من رذائله فيفتح التحرير للذات المتطورة آفاقا متجددة من القدرة والسعادة .

وهذا التطور نحو الأسمى والأكمل مرتبط بنجاح الحياة نفسها ، لأن توقف التطور معناه فشل هذه الحياة المهددة بعوامل الفشل من كل ناحية ، لو لم يكن من ورائها عقل قدير يأخذ بيدها نحو الأسمى والأكمل في وسط الزوابع والأعاصير ، وبين عوامل التيسير والتخيير التي قد تسير في خطوط متوازية أو متقاطعة ، ولكنها خاضعة معا لقانون مشترك في النهاية هو قانون السبب والنتيجة .

فهذا التطور يشير بذاته الى وجود العقل الأعظم اللازم لخلق الحياة ، وأيضا لرعايتها رعاية لا تتوقف في صراعها الدائب نحو تحقيق ما هو أسمى وأكمل في الفكر وفي الشعور . وذلك يؤدي الى تحقيق ما هو أسمى وأكمل في الظواهر الخارجية للحياة المادية التي هي انعكاسات باهتة جدا لظواهر أخرى أسمى منها

وأكمل للحياة الروحية ، وهى التى تمثل الجوهر الحقيقى لكل وجود عقلى أو مادى فى خدمة الطبيعة . وهذا العقل المدبر الحكيم للطبيعة ينبغى أن يكون يقظا ، وفعالا ، وحكيما ، ومنزها ، وقادرا وكلها صفات تشير الى قدرة الله تعالى وحده .

ولأن الحياة تسير نحو الارتقاء المحتوم فإن الخطيئة الكبرى نحو هذه الحياة تصبح هى كل ما يؤدى الى توقف الارتقاء أيا كان مصدره أو سنده . أو بعبارة أخرى هى الوقت الضائع سدى ، فالحياة وقت ينبغى أن يقضيه العقل فى التحرر من أخطائه ، ويقدر تحرر هذا العقل من أخطائه يتحرر الخلق من رذائله . فهذا التطور — الذى يدين له الانسان بما بلغه من نمو فى العاطفة والعرفان — ليس أكثر من مجرد قابلية كامنة فى كل ذات انسانية . وهذه القابلية قد تكون يقظة أو خاملة ، وقوية أو ضعيفة بحسب درجة التطور ، وبالتالي بحسب نوع الأفكار والمشاعر التى تغذى الذات . فمستوليتنا ازاء الأبدية عن الوقت الذى تقضيه منها مسئولية ضخمة اذا بقدر ضخامة آثارها فينا وبنا .

وأهم رسالة للانسان هى أن يبحث عن وقت مفيد ينهل فيه أفكارا نقية تعصمه من الالحاد ، ومن الانطواء ، ومن الخرافة ، وقبل كل شيء آخر من الأثرة . فاذا عثر الانسان على ما يعصمه من ذلك كله عثورا صحيحا فقد سار قدما فى الطريق الوحيد الذى يقود الى القدرة المتزايدة للعقل ، والسعادة النامية للشعور ، وكلاهما يمثلان بذاتهما أسمى أهداف الحياة — ووسائلها أيضا — فى سعيها الدائب نحو تحقيق ما هو أسمى وأكمل فى جميع ظواهر الوجود .

واذا كان تطور الحياة يسير فى طريق القدرة المتزايدة للعقل وللشعور فإن ذلك يشير بذاته الى أن التطور يجرى ابتداء فى الحياة الشعورية للانسان ، أما حياته الخارجية فهى مرآة لها . وتطور هذه الحياة الشعورية هو أيضا — أو ينبغى أن يكون هو أيضا — الهدف من كل اعتقاد . ولذلك فإن هدف الاعتقاد لا ينبغى أن ينأى عن الهدف من الحياة نفسها ، من ناحية محاولة تطوير الانسان نحو ما هو أسمى وأكمل فى فكره وفى شعوره .

على أن ثمة farkا ضخما بين أحداث الحياة كأداة تطوير وبين أمور الاعتقاد ، وهو أن النواميس المهيمنة على سير أحداث الحياة أزلية لا تقبل تطورا ، حتى مع التسليم بأن التطور هو أسى أهدافها . أما أمور الاعتقاد فهي بذاتها متطورة بمقدار نجاحها فى تطوير الحياة الشعورية للمعتقدين . فالاعتقاد فى النهاية عنصر واحد من عناصر هذه الحياة الشعورية الخاضعة كلها لنواميس أزلية لعل أخطرها اطلاقا هو ناموس التطور والارتقاء .

وهذا العنصر الشعورى - وهو الاعتقاد - يتفاوت فى فهمه ، وفى مدى الارتباط به ، وفى نوع المشاعر النابعة عنه بحسب ظروف الزمان والمكان . بل يتفاوت حتما من أى انسان الى آخر حتى ولو كان اتساؤهما الى مذهب واحد ، من اعتقاد واحد ، فى عصر واحد . وكلما نمت الحياة الشعورية كلما طلب العقل المزيد من تفهم الاعتقاد ، وكلما حاول المزيد من تعقل أموره بعميدا عن شوائب الانطواء ، والأثرة ، والخرافة .

وهذا الاعتبار وحده يبرز خطورة دور العقل فى تعقل كل أمر فى روية تامة ، وحرية كاملة فى أخطر الأمور وأتفهما على السواء . ومهما قيل ان دور الاعتقاد عميق فانه فى النهاية ليس أعمق من دور العقل ، وهو المستودع الآمن الوحيد للعلم وللاعتقاد مما . وان العاطفة الدينية بالغة ما بلغت من السمو ومن العمق ليست أسى من العقل المفكر ولا أعمق منه أثرا فى تطور الانسان ، لأنها ليست أكثر من عنصر واحد من عناصر هذا العقل الذى ينبغى أن يضىء للحياة مسالكها الشاقة الطويلة . كما ينبغى للذات أن تسلس قيادها للعقل المفكر الذى هو مستودع هائل أمين لما لاقاه الانسان فى ماضيه ، وما يلاقى فى حاضره ، بل أيضا فيما يقدر لمستقبله ولستقبل بنيه من مسالك التطور والارتقاء .

ولهذا كله فمن واجب كل مفكر أن يرفض تماما أية قيود يراد لها أن ترد على حرية العلم والاعتقاد معا ، وبالتالي على حرية العقل فى أن يتعقل شئون دينه وديناه معا ، أيا كان مصدر هذه القيود ، أو أساليبها ، أو وسائلها ، أو نطاقها . ومهما كانت أهداف هذه القيود براقة مثيرة للسذج وللبسطاء ، بل ولطائفة

من « عمالقة » العلم والايان أيضا ، الذين قد يتوجسون - على غير أساس من الصواب - من الخطر على هذا أو على ذاك من دور النقد المتحرر الجريء .

ولهذا قال الامام الشيخ محمد عبده « ربما يقول قائل بأن المقابلة بين العقل والدين تميل الى رأى القائلين باهمال العقل بالمرّة في قضايا الدين ، وبأن أساسه هو التسليم المحض ، وقطع الطريق على أشعة البصيرة أن تنفذ الى ما أودعه من معارف وأحكام . فنقول لو كان الأمر كما عساه أن يقال لما كان الدين علما يهتدى به ، وانما الذى سبق تقريره هو أن العقل وحده لا يستقل بالوصول الى ما فيه سيادة الأمم بدون مرشد الهى ، كما لا يستقل الحيوان في ادراك جميع المحسوسات بحاسة البصر وحدها . . . كذلك الدين هو حاسة عامة لكشف ما يشتهه على العقل من وسائل السعادات ، والعقل هو صاحب السلطان في معرفة تلك الحاسة وتصريفها فيما منحت لأجله ، والاذعان لما تكشف له من معتقدات وحدود أعمال . كيف ينكر على العقل حقه في ذلك ، وهو الذى ينظر في أدلتها ليصل منها الى معرفتها وأنها آتية من قبل الله » .^(١)

* * *

فكم تعرض الاعتقاد لصور شتى من النقد المتحرر الخاطيء والصائب معا ، وقد خرج الاعتقاد في النهاية سليما في جوهره ، لأنه دعامة الانفعال السامى في الانسان ، فلا يمكن أن ينتزع منه بالأقوال المليئة أو الجوفاء . بل لقد خرج الاعتقاد أقرب مما كان الى لب الأمور ، وأوثق مما كان صلة بالله ، وبالمحبة ، وبانكار الذات . وذلك بعد أن كاد يصبح محض تقليد ، ومحض لاهوت قادر على أن يفرق بين قلوب البشر على ضغينة ، أكثر مما يجمع بينها على صفاء .

وعن طريق النقد والنقاش - حتى ذلك الذى كان يبدو للبعض مغرضا جائرا - عرف الاعتقاد كيف يشق طريقه عبر التاريخ الى القلوب خالصة قويا من شوائب كثيرة ، وعرفت القلوب كيف تحاول أن تعثر على الله بداخلها ،

(١) عن « رسالة التوحيد » طبعة ١٩٦٢ ص ١٢١ ، ١٢٢

بل عرف الانسان كيف يمشى على نفسه فى الله ، وكيف يشق طريقه فى حياة تستحق الحياة بكل ما فيها من متاعب ومن معاناة . . .

فالنقد — لما بيناه من اسباب — هو سبيل المعرفة الصحيحة ، وهو الدفعة التى كانت وراء كل خطوة خطاها بنو الانسان للامام . بل هو وراء كل رسالة من رسالات السماء وصلت الى بنى البشر كيما تثير — فى رقعة من رقع هذا الكون أو فى أخرى — نزعة التقدم والارتقاء ، عن طريق النظر بعين النقد الى أوضاع غير قويدة كانت قد استقرت فى أذهان بنينا على أنها معصومة أزلية !

ولذا قاوم بنو البشر هذه الرسالات بما وسعهم ومن وسائل ، وقاسى رسل السماء منهم ما قاسوه من صنوف الاضطهاد والوان العذاب . ولو كانت رسالاتهم قد اتجهت الى تملق انفعالاتهم عن طريق الدفاع عن آثامهم وأخطائهم ، لما قاومها واحد منهم ، ولما خطا بنو الانسان خطوة تذكر فى طريق تقدمهم وصلاح أمرهم . فلنقد دوره اذا فى ناموس الارتقاء ، مادام له دوره حتى فى رسالات السماء وفى كل رسالة لأى تقدم علمى أو اجتماعى . وهو دور لا ينكره الا منطق التوقف ، اذا صح أن للتوقف منطقا ما الا أن يكون هو بعينه منطق تملق حاضر الجماهير ، وماضيها ان أمكن ، ثم أقوى انفعالاتها قاطبة وهو التعلق بالتقاليد واستنكار كل جديد ! !

وهذا التوقف يرتدى غالبا رداء خلايا من الفلسفة أو العلم أو الاعتقاد ، وأيا كان رداؤه فهو عقبة كأداء تموق تقدم الحياة ، وذلك لأنه لا يملك وسيلة أخرى لتحقيق ماآربه سوى الأغلال المصطنعة يحاول أن يقيد بها عقول المفكرين ، بل عقول البشر أجمعين لو أمكنه ذلك ، ومهما أرقى النزعات اطلاقا ، وهى نزعة الارتقاء اذا حاولت أن تجد لها متنفسا هنا أو هناك فى رأى مجدد أو فى تفكير غير مقلد . وبقدر ما يكون التفكير جامدا متوقفا بقدر ما يكون حرص أصحابه على انكار التوقف عندهم واستنكاره ، والزعم بأنهم قد سبقوا عجلة الزمن فى انطلاقتها ، وفى سرعة تطويرها للقيم والمفاهيم . . .

وما أضخم الأغلال التى قد تجيء من ناحية التوقف ، وما أقوى سلطاتها على العقل وعلى الوجدان ، خصوصا عندما يكون التوقف نابعا - فى زعم أصحابه - من هذه الغريزة التى بدأ العلم يكتشفها بعناء ، ويعطيها مكانا جديرة به فى دوافع الانسان الغالبة ، وهى الغريزة الدينية التى يمكن تعريفها بأنها غريزة الاحساس غير الواعى بعالم الغيب ، والشعور بالارتباط به على وجه من الوجوه .

المبحث الثالث

موقف العلم الحديث

من الغريزة الدينية

من أهم الكشف الحديثة عن الانسان أن ذاته الواعية ليست سوى جزء من ذات أعظم ، وأن امتدادات الذات الواعية تذهب الى ما هو خارج الاحساس والعقل بكثير ، فى اقليم يمكن تسميته بالعامض أو بما فوق الطبيعى . « وطالما أن ميولنا تستمد أصولها من ذلك الاقليم - وهذه هى حالة الغالبية من بين هذه الميول - فإن صلتنا بذلك الاقليم تكون ممتدة - على ما لاحظته الفيلسوف وليام جيمس - الى ما هو أعمق مما تمتد اليه فى العالم المنظور ، وذلك لأن مطامعنا الأكثر سموا هى محور شخصيتنا ... » (١)

وهذه الصلة قائمة عن طريق الغريزة الدينية التى يعرفها نفس الفيلسوف بأنها « الايمان بالعنصر الالهى فى طبائع الأشياء ، أو الايمان بأن للكون تركيبا روحيا خاصا . ومن ثم فهو يعرف الدين بأنه الاعتقاد بعالم غير منظور ، كما يرى أن خيرنا الأسسمى كائن فى ايجاد الملائمة الناجحة بيننا وبين ذلك العالم » (٢) .

فهذه الغريزة الدينية أودعتها فى النفوس طبيعة حاية ، لخدمة تطور الذات وارتقاؤها عن طريق احساسها الدفين بالقوة الخالقة ، وبالخلود ، وبالثواب والعقاب . وهى ليست مقدسة تقية بذاتها ، بل بمقدار ما تضعه فى الذات من عناصر القداسة والنقاء . والأديان كلها لم تضع هذه الغريزة فى نفوس أتباعها ،

(١) عن مؤلفه « صنوف التجربة الدينية » Varieties of Religious Experience

(٢) عن كتاب « وليام جيمس » للأستاذ محمود زيدان ص ١٥٤

بل أيدت فيها فحسب احساس العقل الغريزي بالقوة الخالقة ، وبالخلود ، وبمظنة الفضيلة وبضعة الذيلة . وبالتالي صقلت أو حاولت أن تصقل بصور شتى هذا الاحساس الغريزي ، وأن تدعمه في العقل وفي الوجدان .

فليس لنا أن نفهم دور هذه الغريزة على غير هذا النحو ، أو أن نتصور أنها — مع عمقها وقوة أثرها — معصومة ومقدسة مادامت تقودنا الى الاحساس بوجود القوة الخالقة ، والى عبادتها ولو باخلاص عظيم اذا كانت لا تقودنا بنفس المقدار الى الاتساق الصحيح مع اسمى ما في الكون من قوانين الفضيلة ، والمحبة ، والايثار ، والحرية ، والارتقاء التدريجي عن طريق التطور وتعقل الأمور في تطورها تغلقا صحيحا . ومن ثم فإن نور الايمان يمكن — بسهولة تامة — أن ينقلب الى نير ثقيل اذا أخذناه على انه عبارة عن مجرد قيود متراكمة تقيّد قدرتنا على التفكير ، وتشل من حريتنا في التقدير . أو اذا أخذناه على أنه عبارة عن مجرد اغراق في الارتباط بالصيغ والقوس وغلو في الارتباط بالسير والشخص . وهذا هو الايمان كما يطبقه أصحابه من الحرفيين والمترجمين ، وكما يفهمه أعداؤه من الماديّين والملحدّين !! . . .

وذلك مع أنه لا توجد خطيئة حقيقية نحو ناموس الطبيعة في رغبته الملحة في تطويرنا وارتقائنا أشد من الارتباط بأغلال وهمية في أمور الايمان ، وما أكثرها في أمور كل ايمان . فهذه الأغلال الوهمية قد تصبح — مع قوة الايمان وعمق أثره في النفوس — معاول حقيقية تحطم عمد كل تطور وارتقاء ، وحجبا كثيفة تحجب أضواء الحقائق بدلا من أن تذكي جذوتها لصالح رفعة الحياة وعلو شأنها . والأغلال الوهمية في هذا الشأن أكثر عددا من الأغلال الحقيقية ، وأشد منها فتكا وضراوة . وعقدة العقد هي في التمييز بين ما هو وهمي منها وما هو حقيقي . وهذا التمييز أمر نسبي متطور ، يتوقف على مدى التطور في النفوس ، أو بالادق على مدى الاحساس بواجب الارتباط بحقائق الأمور في كل حركات النفس وسكناتها . فعلى هذا الاحساس يتوقف تحديد ما ينبغي أن يوصف بالمعصية المطلقة ، وما ينبغي أن يرتبط بطروف الزمان والمكان .

ولكن تراكم الأغلال والقيود ليس على أية حال من مزايا الفهم الصحيح لأصول أى اعتقاد ، بل هو على العكس من ذلك — من معوقات الذهن المتفتح

للبحث عن حقائق الحياة ، الكاره للارتباط بأوهامها مهما نسبت الى هذا الأصل العتيق ، الشاعر بأن هذه الاغلال والقيود معوقة - حتما - نمو العاطفة الكريمة ، يقدر ما تعوق نمو الوعي المتعشش للارتباط بحقائق الحياة ، مهما كبده الارتباط من كد ومن عناء . ولذلك قال بحق توماس جيفرسون Thomas Jefferson « انقض عن نفسك كل المخاوف والعصبيات الحقيرة التى تقبع فى ظلها العقول الضعيفة ذليلة . ثبت العقل ثباتا لا يتزعزع فى عرشه . وادع للمثول أمامه كل حقيقة وكل رأى حتى يفصل فى الجميع . تساءل فى جرأة حتى عن وجود الله ، لأنه ان كان ثمة اله فانه لا بد أن يوافق على الولاء للعقل ، أكثر مما يرضى بالخوف معصوب العينين ^(١) » .

فعلى مقدار الحرية التى نواجه بها انفعالات هذه الغريزة ، يتوقف نجاحها أو فشلها فى تحريرنا من مخاوف كثيرة ، وأوهام لا آخر لها ، أو فى استبعادنا لها استبعادا شبيه تام . وفهم معنى الايمان على حقيقته النقية يمثل حرية كبرى للعقل وللشعور . . حرية تريد أن تتخطى حواجز الضيق والتزمت عند الحرفيين ، وفى نفس الوقت تريد أن تتخطى حواجز الانكار عند المنكرين والماديين . وهذه الحرية تجدها فى الأساس من كل حضارة حقيقية عرفها البشر بغض النظر عن تنوع المذاهب والأديان . ومن المحال أن نقول ان هناك حرية حقيقية للعقل وللشعور ما لم نسمح لها ابتداء بأن تراقب كل شيء بلا خوف ولا وجل ، حتى الايمان فى أصوله الأولى ، كيما تحصل على احساسها الصحيح بعمق هذه الحرية وبقدرتها على التأمل وعلى النظر . وهكذا يصبح دور طريقة الايمان دورا هائلا فى ممارسة الذات لحقها الطبيعى فى الحرية فى كافة صورها ، وبالتالى فى تقدم الذات أو فى تخلفها ، فلا ينبغى أبدا تجاهل هذا الدور ، ولا طاقة لأحد فى محاولة النيل منه .

وهذا الدور متصل وثيق الصلة بموقف العقول من مواجهة أخطر مشكلات الاعتقاد وما يتصل بها من أمور . والعقول لا يتشابه منها اثنان ، ولهذا تعددت

(١) عن « جيفرسون » تأليف جون ديوى ترجمة الدكتور عبد الحميد بونس ص ٩٧ .

صور الاعتقاد ، وأصبح ما يناسب عقلا ووجدانا ما لا يناسب عقلا آخر ووجدانا . ومن المحال أن يجمع بنو البشر على موقف موحد من مشكلات الاعتقاد ، حتى وإن اجتمعوا على غريزة دينية واحدة في جوهرها مهما تنوعت في درجات تطورها ، وفي الفلسفات المرتبطة بها ، وأنواع الأفكار والمشاعر النابعة عنها .. والمشكلة الحقيقية هي في محاولة الوصول الى فهم صحيح لهذه الفلسفات ، ولما يتصل بها من أفكار ومشاعر في جو من حرية التفكير والتقدير التي يتصور بعض العقول المغلقة أن الاعتقاد بوجه عام لا يقرها .

وعندما تزدهر في أى مجتمع عناصر التفكير المتحرر لجيل من المفكرين يدرك تماما معنى « حرية الفكر والشعور » وما تقتضيه الممارسة الصحيحة من مسئوليات مترامية الاطراف ازاء النفس والمجتمع ... فقد ازدهرت تدريجيا منابع حضارة الاعتقاد للعقل وللعاطفة معا .

ولا يتأتى ذلك الا اذا اقتنعنا ابتداء بأنه ليس هناك ما هو ألزم لحرية الانسان من الارتباط بأفكار صحيحة عن تطور الحياة ، وعن علاقته بالكون ، وبنفسه ، وباخوته في الانسانية ، وبالفضيلة والرذيلة ، وأين توجد أيهما وكيف تكون . فعلى كل ذلك يتوقف نجاح الحياة أو فشلها ، وسعادة الانسان أو شقاؤه . فدور الارادة الحرة ومن ورائها العقل في نجاح الحياة هائل مجيد ، وتخریب معنى واحد صحيح في ذهن انسان واحد أشد فتكا بكثير من تخریب مدينة بأكملها ، لأن المعانى الصحيحة تبنى المدن الجميلة ، أما الافكار الخاطئة فلا تصنع سوى الركام والحطام ، والمآسى والآلام . ولذا فليس من المتصور أبدا امكان قيام حضارة صحيحة للمادة في أية صورة من صورها مالم تسندها حضارة صحيحة للعقل وللروح ابتداء .

ولا أشك في أن القارئ مقتنع تماما بصدق ما أقرره ، وشاعر تماما بحاجتنا الى التحرر من كثير من عوامل تخریب المعانى والقيم الصحيحة التى طالما أساءت بصورة بالغة الى تطور عقولنا وأرواحنا ، ومع ذلك فطالما زفت الينا كأنها تمثل حقائق أزلية معصومة ، جذرية بالارتباط بها ، وبالدفاع عنها في حمية وحماسة . كما لا أشك في أن هذا القارئ يشعر — مثلما أشعر أنا — بأن الارتباط بين العلم والاعتقاد ألزم لنا في هذا العصر منه في أى عصر آخر ، وأن هذا الارتباط لازم

لتحرير الاعتقاد من كثير من أوهامه البراقة ، مثلما هو لازم لتحرير العلم من كثير من ترهاته الهدامة لكل رجاء .

ولن يتحقق هذا الارتباط المنشود بين العلم والاعتقاد الا اذا عرفنا أولا كيف تنتقل من مرحلة الاستسلام المطلق لافعالات الغريزة الدينية الى مرحلة تعقل الاعتقاد تعقلا تاما ، كما انتقلنا تدريجيا في المصور الحالية من مرحلة الفرائز القطرية الى مرحلة العاطفة الراقية ، والعقل المفكر في جوانب كثيرة من شئون حياتنا .

وشأن الغريزة الدينية في ذلك شأن غريزة البحث عن الطعام أو الدفاع عن النفس ، أو أية غريزة أخرى . ففارق هائل بين غريزة الاحساس بالمجهول هذه عندما تكون انطوائية بدائية ، وعندما تكون عبارة عن عاطفة نامية تريد أن تعيش في أداء صحيح لرسالتها ، وفي اتساق صحيح مع نوااميس الحياة ، واطمئنان تام اليها . والخلط بين غريزة الجنس مثلا وبين عاطفة الحب التقى يشبه - الى أكبر حد - الخلط الشائع في أذهان الكثيرين بين افعالات هذه الغريزة عندما تتملق في الانسان أنانيته ، وتستند الى مجرد الاحساس الكامن فيه بالغيب - عندما يكون هذا الاحساس انطوائيا بدائيا - وبين عاطفة الايمان التقى بالله وبالخلود ، وبالتواب وبالعقاب الذي يستحق من أى عقل مفكر كل العطف والتأييد .

فالاحساس بالغيب الكامن في فطرة الانسان هو كالااحساس الكامن فيها بالجمال ، وما قد يثيره الجمال من مشاعر طبيعية قد تتفاوت تفاوتا ضخما بين الانسان البدائي في جود مشاعره ، وبين صاحب الاحساس المرفه المتطور كالشاعر والفنان . ومن هذا الاحساس العميق الأثر ، التعدد الجوانب ، المعاصر للانسان منذ أرادت له ارادة سامية أن يقف على قدمية وسط أعاصير الحياة ، يستمد الاعتقاد كل سلطانه القوى على النفوس وأثره في دفعها الى تعقل الأمور والبحث عن حقائق الحياة ، أو لى الهرب من التعقل ومن البحث عن الحقائق ، اعتدادا منها بالقدر الضئيل الذي حصلت عليه من العلم والعرفان .

وتجيد التسليم المطلق بأى أمر من الأمور تحت وصف « الايمان العميق » هو مبشر الصراع الناشب منذ زمن بعيد بين العلم والاعتقاد ، والذي لا مبرر له

لو فهمنا أن رسالة الاعتقاد والعلم معا هي البحث عن حقائق الأمور ، وتجنب أوهاهما وترهاتهما ، وأن البحث عن البرهان حق مطلق للعقل ، بكل ما يتطلبه من حرية تامة في الشك وفي النقاش ، ومن تطور دائم في فهم العلم الصحيح ، وفي فهم الاعتقاد أيضا ، حتى أن الاعتقاد المتعقل ليصبح في النهاية منبعنا تقيسا للحرية ، وليقظة الوجدان ، وقوة دافعة للتطور لا تعادلها أية قوة في الوجود .

* * *

وإذا كان الوجدان البدائي يتقبل بتسليم تام كل صور الغموض في التفكير على اعتبار أنها تخفى حقائق عميقة ، وعميقة جدا قد لا يصل العقل العلمي الى ادراكها ، فإن الفكر الناضج الذي يريد أن يضع حكم العقل في أسى مكان هيهات أن يرضى باذلال هذا العقل نفسه لأية صورة من صور الغموض ، لأنه يعرف من جانبه أن الغموض قد ينطوى على صواب مثلما قد ينطوى على خطأ ، بل قد يستر محض خطأ ، ومحض تناقض خطير مع نفسه ومع حقائق الأمور . فلا ينبغي أن يعد هذا الغموض من أساليب العقل المشروعة في بحثه عن حريته عن طريق بحثه الدائب عن الحقائق النزيهة . . ثم ما الفارق بين الغموض العريض ، وبين الخيال الريح غير الراجح في الارتباط بأية حقيقة من حقائق الحياة ؟ !

وهذا كله يتطلب منا أن نسلم بأن كل ما في عقولنا ومشاعرنا نسبي متطور ، وهو لا ينفي أن الحقائق الأزلية المطلقة موجودة ، ولكن ما يمكن أن يصل اليه عقل الانسان منها عن طريق العلم ، أو الاعتقاد ، أو الالهام لا يكاد يذكر . فهو كقطع اللآلئ الثمينة المخبوءة في خضم هائل من أخطاء التفكير أو الشعور التي قد يعتز بها صاحبها كثيرا بوصفها حقائق مطلقة ، وهي ليست من الاطلاق في شيء ، بل لعل مجرد اسنادها الى العلم أو الى الاعتقاد ليس صحيحا في شيء . ورسالة العقل أن يبحث عن هذه الحقائق عن طريق البحث المباشر ، الناقد ، الموضوعي ، لا عن طريق الأساليب الانشائية ، ولا الأقوال المرتجلة ، مهما كانت في قوة عباراتها ، وضخامة رنينها ، وعظيم أثرها في الشعور والوجدان .

فلا تنس في هذا الصدد أن الحياة نفسها حقائق صحيحة قبل أن تكون كلمات فصيحة . وهي جوهر حكمة وصدق وتعقل قبل أن تكون أقلاما بليغة ، وأصواتا

رثانة لا تحاول أن تربط نفسها بأى قدر من حقائق الحياة التى من رسالة عقل الانسان أن يبحث جاهدة عنها ، وأن يحاول الارتباط بها ارتباطاً صحيحاً . ويصدق هذا القول على مذاهب الانكار والاحاد ، بقدر ما يصدق على مذاهب الجمود والانطواء أيضاً .

ولا تنس أيضاً أن العقل الناضج الذى يقود الى العلم الصحيح يمكن أن يقود بنفس المقدار الى الايمان الصحيح أيضاً ، والى الفضيلة الحقة بالتالى . وأن الايمان غير المحكوم بالعقل وبالأخلاق أفضل لصاحبه ألا يكون . لأنه اذا قدر لمثل هذا النوع من الايمان الانهيار حل محله الشك بل الانكار ، وهو أول خطوة لمحاولة وضع القدم فى طريق الايمان المحكوم بالعقل وبالأخلاق ، والذى ثبت عبر التاريخ أنه ألزم للنفس من الماء ومن الهواء ، وأن النفس تنرو اليه دواما وتبحث عن أسبابه مهما كبدها البحث من مشقة وعناء . .

ومن ثم نجد أن انفعالات هذه الغريزة الدينية يمكن أن تتجه الى وجهات متباينة ، مع أنها قد تنتمى الى أصل غريزى واحد ، بل قد تنتمى أيضا الى اعتقاد واحد . ولفرط عمقها وقوة أثرها فى النفوس فهى سلسلة القيادة ، يمكن بسهولة اساءة توجيهها ممن قد يحسنون تلقى الغرائز واستجداء انفعالاتها الجوفاء ، وممن قد لا يملكون أية موهبة أخرى حقيقية ينفذون منها الى مراكز التسلط على النفوس سوى استجداء مشاعرها الدينية العميقة بشتى الصور .

وهكذا قد تصبح هذه الغريزة البناء بسبب سوء توجيهها كارثة حقيقية على جلال الايمان ، وعلى خلجات العقل والوجدان ، بدلا من أن تكون منبعاً تقياً لهذا ولتلك . ويختلط الأمر على الماديين والملحدّين ، فيرجعون الى الايمان نفسه عوامل التخلف ، والانطواء ، والصدام اليائس مع النفس ومع المجتمع ، لا الى مدى تطور الغريزة الدينية فى نفوس المتدينين ، ولا الى مدى الانقياد السهل - وقد يكون بسذاجة - لدعوات قد يكون فيها من البريق ما يكفى لخداع عدد كبير من السذج والبسطاء ، بل أيضاً من العلماء والأذكياء ، لأنه مع الجمود والانطواء يستوى الجهال مع العلماء ، والسذج مع الأذكياء .

الفصل الثانى

فى الصراع بين العلم والاعتقاد

لا أريد هنا أن أذهب مذهب من يرون أن الصلة وثيقة بين الغريزة الجنسية وبين الإيمان بالمجهول ، أو أن هذا نابع من تلك ، فإن هذا موضوع يطول شرحه ، وإنما يكفى أن أقرر أن هذا النظر لا دليل عليه ، بل ويتعارض مع ما نلمسه من يقظة الغريزة الجنسية لدى كل الكائنات الحية ، مع عدم توافر الغريزة — أو أن شئت الحاسة — الدينية إلا فى الإنسان وحده ، وهو ما يشير بذاته الى أن هذه الغريزة الدينية وثيقة صلة بعقل الإنسان المتطور النامى ، وبوجدانه المتطور معه ، فلا محل للربط بينها وبين الغريزة الجنسية التى لها نطاق متميز عن الغريزة الدينية وهدف مغاير لها تماما .

فالغريزة الدينية تابعة من الاحساس الدفين بالمجهول ، وبالقدرة الخالقة ، ولقد حاولت الأديان صقلها بكافة الطرق ، ولا تزال تحاول ، وقد تنجح وقد لا تنجح . ولا ينبغى أن يعزى أى من الأمرين الى مجرد النصوص ، لأن النصوص نفسها قد تستغل ذريعة ضالة لجموح الغريزة بدلا من صقلها ، وبالتالي للاندفاع بدلا من الاعتدال . فهناك اعتبارات كثيرة لها — هى الأخرى — قيمتها الكبرى فى هذا المجال : منها ظروف الزمان والمكان ، ونوع الأخلاق الموروثة والمكتسبة عند بنى الإنسان ، ونوع الشروح المختلفة التى تكون قد أعطيت لها . ومنها أيضا مدى تقبل النفوس للعبارات فى ذاتها ، ثم لشروحها الصائبة والخالطة معا ، لأن كل ما يتصل بعقل الإنسان يحتمل الخطأ والصواب ، فيما قد يصدر عنه ، وما قد يتلقاه عن عقول الآخرين .

فليست الكلمات التى نقرأها ، والتى تتوارثها عبر الأجيال تمثل بالضرورة نفس المعانى التى قد نعياها ، أو قد نتقيد بها فى تأملاتنا الخاصة وفى مواجهتنا لمشكلات الحياة التى منها تكييف صلتنا بالنفس وبالأخرين عندما نواجه بتعدد صور الاعتقاد فى الوقت الذى قد لا نجد فيه مبررا لهذا التعدد . فتتجه النفس

— تحت تأثير الاحساس العميق بقوة المجهول — اما الى افعال الانطواء والجمود ،
 واما الى افعال العاطفة النقية والتزود بالعلم والعرفان ، وذلك كله بحسب مرحلة
 التطور التي بلغها الايمان في الوجدان ، والتي بلغها الوجدان في الايمان ، وذلك
 لأن الايمان والوجدان كلاهما نام متطور في اتجاه أو في آخر ، وكلاهما نسبي
 يتفاوت بحسب ظروف الزمان والمكان .

المبحث الأول

بين نسبية الاعتقاد وإطلاقه

هذا الفهم — الذي أسلفته — لخضوع الايمان — في شتى صوره — لقانون
 التطور أدعى الى تدعيم أسس الايمان العلمى الموضوعى من القول بالقيمة المطلقة
 الأزلية كل ما قد يرد لنا عن طريق الاعتقاد ، أو ما قد ينسب الى هذا الأصل
 العتيق . فهذا القول الأخير كان أقرب طريق للشك بل للانكار المطلق عند عدد
 من العلماء والمفكرين والناقدين ، الذين لو فطنوا الى هذه النسبية فيما اعترضوا
 عليه من بعض جوانب الايمان ، لترددوا كثيرا قبل أن يرفضوا الايمان — جملة —
 حتى في أروع جوانبه وأدعائها للاعتزاز به ، وأنعمها للانسان في بحثه عن عوامل
 اطمئنان نفسه واستكمال فضائله .

وعن نسبية شتى جوانب الايمان يتحدث الدكتور محمد كامل حسين قائلا :
 « التدين حق عند كل من يتطهر به ، والمعتقدات حق حين تمين على هذا التطهر .
 وكل ماعدا ذلك يصح أن يختلف فيه الناس .

الهدى والضلال ليس أعمالا بذاتها . . وما هما الا وجهات تتجه اليها
 النفس . والمتطهرون سواء ، وان اختلفوا اختلاف شجرة الورد والنخلة الباسقة ،
 ولا تكاد ترى بينهما اتفاقا في شيء . . ومع ذلك فكل منهما يحقق قوانين كيميائية
 وفيزيائية وبيولوجية واحدة . وكلها تسقى بماء واحد في قطع من الأرض
 متجاورات . واختلافها لا يخرجها عن أنها تحقيق كامل لقوانين واحدة . وكذلك

الأديان مهما تختلف فهي تحقيق لقوانين عامة كونية نفسية ، وكلها يحقق معنى التطهر .

وليس عيبا في الدين أن المتدينين يختارون دينهم طبقا لبيئتهم ونشأتهم ، فهذا أمر طبيعي - لأن الوراثة والبيئة والنشأة تحدد طبيعة النفس ، وهذه بالطبع تحدد طريق التطهر . . »^(١)

فخضوع الاعتقاد « لاختيار » البيئة ، والنشأة يجعل منه عاملا نسبيا متطورا الى آخر الحدود في المكان وفي الزمان أيضا ، بمقدار تطور البيئة والنشأة في المكان وفي الزمان . ومع مراعاة أن وصفى البيئة والنشأة عامان ينصرفان الى كافة العوامل التي يعنى بها علما الانسان والاجتماع معا ، ومنها كل ما يؤدي الى تطور العقل والوجدان أيضا . وعن طريق تطورهما يتم صقل الفريضة - أو ان شئت - الحاسة الدينية تدريجيا كما يتم صقل سائر الفرائض وما يتصل بها من انفعالات شتى ، وذلك على الأمد البعيد ، ويصقل معها شعور الاعتقاد بالرأى وبالذات ، فتتجه النفس الى تعقل الاعتقاد ، وإلى مواجهة كل صور التساؤل التي قد تغيب عنها ، تحت تأثير الارتباط الانفعالي به .

وعن طريق هذا التعقل النامي المتطور يخف تدريجيا بعض جوانب الحصار القاسى الذى قد يفرضه على العقل والوجدان معا كل ارتباط انفعالي بأى اعتقاد . ويكاد يكون هذا النوع الأخير من الارتباط هو الأصل ، وما عداه استثناء نادر ، وذلك لأن الانفعال من خصائصه الأولى الغلو ، وبين الغلو والتعقل عداء مستحكم لا يهدأ ولا يلين .

وما لم ينجح العقل في التخلص تدريجيا من هذا الحصار الانفعالي ، فلا تتوقع منه ازدهارا يذكر ، ولا يحثا جادا عن حقائق الأمور . فهو عقل متوقف عن استخدام أئنه هبة وهبتها الطبيعة إياه وهى حرية التأمل والتفكير التي ينبغى أن تراقب كل أمر ، وأن تبحث عن تأصيل كل قول ، وعن محاولة درء كل تناقض أو شبهة تناقض بين العلم والاعتقاد ، أو بين جانب من الاعتقاد وجانب

(١) عن « الوادى المقدس » (١٩٦٨) ص ٦٩ و ٧٠

آخر منه . وعن طريق ممارسة حرية التأمل والتفكير هذه ينمو العقل والوجدان معا فى الوصول الى حقائق الأمور ، كما تنمو الفضيلة أيضا على حساب تراجع الجهالة والغرور . وممارسة حرية التأمل والتقدير لا يصح أن يرد عليها أى قيد من علم أو من اعتقاد ، لأن هذه الحرية من ثمار التطور نفسه ، وبها أيضا تدفع عجلة التطور للأمام . وكل قيد مهما بدا صغيرا قد يجر سلسلة من قيود ليست من الصغر فى شئ ، وفيها من الخطر على حرية التأمل والتقدير كل شئ ، وبالتالي على تقدم الحياة .

ومن ثم فإن أية قيمة مطلقة قد يحاول أن يسبغها العقل على أى قول من الأقوال من شأنها أن تبرز تعارضا سريعا بين ما قديمت الى أمور العلم الجادة ، وما قديمت الى أمور الاعتقاد الجادة . وبقدر ما يتنازل العقل عن التمسك بهذه القيمة المطلقة بقدر ما تخف حدة التعارض بين الأمرين ، بل قد تزول تماما ، فيحدث التوفيق المنشود بين أمور العلم وأمور الاعتقاد ، بل قد يحدث أيضا بين جوانب شتى للاعتقاد الواحد ، قد يبدو متعذرا التوفيق بينها عن غير هذا الطريق : طريق المعنى النسبى المرتبط بظروف الزمان والمكان ، والمتطور دواما بتطور هذه الظروف .

فإرادة الله التى شاءت خلق الانسان ، هى بعينها التى شاءت تنوع صور الاعتقاد بتنوع المشاعر ، والفطر ، والمدارك ، والوجدانات . وهى نفسها التى شاءت أيضا أن يكون كل شئ فى الوجود نسبيا متطورا بحسب ظروف الزمان والمكان . وكأن هذه الإرادة تريد أن تمتحن أيضا موقفنا من مشيئة الله تعالى ، وهل هو موقف الوداعة والتعقل ، أم هو موقف الكراهية والانطواء الذى هو بذاته موقف الاعتراض على مشيئته ، والسخط على سننه وأحكامه فى الوجود .

وهذا النظر ان ساد يوما فى تفهم مشكلة تعدد صور الاعتقاد ، أدى وحده الى اتساع تدريجى فى أفق البحث الى المدى الذى تخف عنده تدريجيا الحواجز الصناعية المتراكمة بين المعتقدين ، كما تخف فى نفس الوقت كثير من الحواجز الوجودية بين آفاق العلم المتقدم وآفاق الاعتقاد المتحرر الى الحد الذى قد يصح فيه القول بأن آفاق الاعتقاد الأمين قد اتسعت حتى أصبحت تشمل آفاق العلم

الصحيح ، كما اتسعت آفاق العلم الصحيح حتى أصبحت تشمل آفاق الاعتقاد الأمين .

وهكذا يمكن أن تنعم النفوس في مشارق الأرض ومغاربها بفهم متطور لاتنفسد أماته ضعيفة على أحد ، ولا دعر من خطر مجهول ، ولا تنال من جلاله أوهام في غير محلها ، وترهات متراكمة . فهم يأخذ بأيدينا الى الأمام في تقدير أصح من غيره لطبيعة علاقتنا بنواميس الكون ، وباخوتنا في الانسانية ، وفي تقدير أصح من غيره للفضيلة الحققة وأين توجد ، وكيف تكون ، بدلا من أن يكون مصدرا لكثير من القيود والأغلال التي تعوقنا اعاقه كبرى في تطورنا للأمام ، وفي فهمنا الصحيح للأمور ... هذا الفهم الذي ينبغي أن يقع في الأساس من كل علم صحيح ومن كل اعتقاد متحرر أمين .

وهذا النظر برمته — مع وضوح أسانيده الواقعية والتاريخية — قد لايرضى بطبيعة الحال المفكر المتمزمت المتمسك بعصمة ما يراه صوابا مطلقا أزليا ، والذي قيد تفكيره بأغلال ثقيلة يرتاح اليها ارتياحا تاما ، بمقدار ما يؤله كل تفكير يريد التحرر ولو جزئيا من بعض هذه الأغلال ، فيقاسى من الانطلاق عناء يفوق كل عناء آخر . وصاحب هذا الأسلوب الحرفي المتمزمت قد يكون — مع ذلك — على مستوى طيب من قدرة التفكير أو التعبير . لكنه — مع تأصل روح المحافظة على القديم فيه — يشبه الطائر الحبيس الذي ألف حياة القفص ، واطمان اليها فلم يعد يتصور صورة أخرى من الحياة غيرها . بل اتنا كلنا عندما نكون في أسر « قفصنا الصدري » نهرب من الانطلاق ونخشاه ونصفه بوصف كتيب هو الموت ، لأننا واقعون تحت نفس احساس هذا العقل الحبيس الذي يكره الانطلاق ، ويؤثر الاعتقال على الانتقال من حال الى حال .

هكذا نجد أيضا سواد المفكرين قد يقيد نفسه بحواجز من الأسلوب المتمزمت في التفكير لا يتخطاها . ولا أريد أن أقول ان هذا الاسلوب كله محض خطأ ، بل قد يكون فيه أحيانا من حق مثلما فيه من باطل ، ومن صواب مثلما فيه من خطأ ، ولكن أى أمر اذا جاوز حده ينقلب الى ضده ما عدا العلم والحكمة !

فالنعمة نفسها قد تنقلب الى نقمة اذا جاوزت حدها ، لأنها قد تريح العقل والجسد ، ولكنها قد تحاصر العقل والوجدان ، فتعوقهما عن النمو والازدهار .

وبسبب روح المحافظة على القديم كثيرا ما يجد المفكر كل الفضاضة في تطوير آرائه ، مهما كان التطوير ضئيل الشأن ، قتراه يدور في نفس الحلقة المفرغة القديمة ، لكنه وقد عصب عينه مختارا عن حقائق الحياة المتطورة يتصور نفسه وقد بلغ الذروة في التحليق والانطلاق . وعندما يسقط من اعياء الدوار في حلقة المفرغة يتصور نفسه قد سقط من عظمة التحليق في آفاق جديدة من التفكير المتطور المجدد .

ومسئولية السقوط لا تقع عليه وحده على أية حال . لأنه وان كان معصوب العينين فان من حوله قد يرى ويلبس بنفسه القيود والأغلال ، ويدرك خطرها ، ثم يتراجع عن أية محاولة للانقاذ ، لأنه يخشى مسئولية النقد ، ومشاعر الجامدين ، فيتهرب من المسئولية التي ألقاها ناموس التضامن الاجتماعي على عاتقه .. والويل في النهاية للجميع من آثار هذا الناموس الذي يربط بين أبناء المجتمع الواحد برباط محكم وثيق في السراء والضراء ، كأنهم أسرة واحدة . والذي لولاه لما كانت هناك خدمات تؤدي الا للذات وللشهوات ، .. ولولاه لكانت الأثرة هي أسوأ فضائل الحياة . . فهلا وعينا معنى هذا الناموس الطبيعي ؟ وهلا أدركنا عبق أثره وخطورة مغزاه ؟ !! ...

المبحث الثاني

في التطور

بين أوليات العلم وأوليات الاعتقاد

ان من أقوى عوامل الصراع المتجدد بين العلم والاعتقاد أن شتى العلوم والمعارف تعرف أوليات كثيرة هي عبارة عن حقائق خضعت للاختبار المتكرر فأصبح متفقا على صحتها بين العلماء ، هذا ولو أنها مع ذلك قابلة للتطور المستمر بمقدار تطور سبل الوصول الى الحقائق اليقينية ، أو تلك التي تبدو يقينية في زمان ومكان معينين . وهذه الأوليات قد يرفضها أصحاب الاعتقاد الحرفي ويصرون على رفضها - وربما لمدى قرون طويلة - مهما بدت صحتها واضحة في تقدير العلماء.

ومن هنا تبرز هوة ضخمة فامية بين العلم والاعتقاد . . . هوة من المحال أن يرضى العقل العلمى بالاغضاء عنها أو بتجاهها ، لأن العقل العلمى الذى يستحق هذا الوصف الجليل لا يعرف الاغضاء ولا التجاهل ، كما لا يعرف من باب أولى قبول جملة قضايا متضاربة بوصفها تمثل كلها حقائق صحيحة . . . هذا القبول الذى هو من خصائص الوجدان الغامض ، لا من خصائص العقل العلمى بمفهومه الصحيح .

ومثال ذلك أنه لو حاول أى انسان أن يناقش نفسه داخليا فى بعض أحكامه الخاصة أيا كان نوعها للمس على الفور صورًا واضحة من التضارب فى موقف وجدانه الغامض من بعض القضايا الشائعة . ومن ذلك مثلا التضارب بين إيمانه بمدالة الله المطلقة ، وفى نفس الوقت إيمانه بأن الله سيعامل بعض المعتقدين معاملة خاصة !! .. وإيمانه بالقدرية المطلقة — وهو سائد عند أصحاب الاعتقاد الحرفى — وإيمانه فى نفس الوقت بالمسئولية الخلقية للانسان عن أفعاله — وبمدالة الثواب والعقاب !! ... وإيمانه بنار الجحيم الأبدية ، وإيمانه فى نفس الوقت باله المحبه والرحمة والمغفرة !! ... وإيمانه بحقه الطبيعى فى التمسك بعقيدته حتى النهاية ، وخضوع غيره للعقاب بسبب هذا التعلق نفسه !! ... وإيمانه بمصمة فهمه لما يعلمه من « حقائق عقيدية » ، وإيمانه فى نفس الوقت بأن العصمة لله تعالى وحده !! ... وهكذا من صور تضارب الوجدان الواحد من عناصر القضية الواحدة . . . هذا التضارب الذى لا يفسر الا بأن أى انسان لا يحاول عادة أن يتعقل العناصر الأولى خلجات وجدانه ، ولو فى بعض جوانبها ، بما يكفل درأ شبهة الاستسلام التام لما قد يعتقده صوابا منها . وهو لو حاول التعقل لأفاد حتما قدرة محسوسة على التفكير الموضوعى المترابط ، وبالتالي نغوا متزايدا فى الذكاء ، وصوابا متزايدا فى تقدير الأمور ، بدلا من الاستسلام خلجات الوجدان ، بما فيها من غموض تام ومن تقليد مطلق للآخرين . وبدلا من الهرب من اعمال الفكر — فى روية وحياد — فيما قد يوسع آفاق العقل والوجدان ، وفيما قد يوفق توفيقا حميدا بين أهم جوانب الاعتقاد المتحرر المترابط ، وجوانب العلم المتطور الصحيح ، هذا التوفيق الذى يبحث عنه منذ قديم الأزمان عقل العالم الجاد ، بقدر ما يبحث عنه وجدان المؤمن الجاد .

وبسبب قيام صورة أو أخرى من صور التضارب بين عناصر القضية الواحدة، قد تضعف ثقة الوجدان في صحتها ، وبسبب احساسه بذلك تراه — بدلا من أن يحاول تعديل موقفه منها — يندفع في الحماس لما يراه صوابا فيتصور لنفسه أسانيد وهمية يصطنعها اصطناعا ، ويصفها بالعلمية أو بالمنطقية ، وهي ليست في شيء من العلم الصحيح ، ولا من المنطق المترابط السليم . بل هي من املاء الاعتداد بالرأى وبالذات ، وبخلجات الوجدان ، وبما قد يسنده الانسان — ان صدقا أو كذبا — الى الايمان .

ومن هنا يفرق العقل حتما في ظلمات الانطواء والجمود التي تنال تدريجيا — وعلى المدى البعيد — من أسلوب التفكير المنطقي المترابط ، وبالتالي تنال تدريجيا من المنبع القويم الوحيد لازدهار العقل والعاطفة . ولذا كان من حق العقل المفكر أن يتوه بين ما يصح أن يعد من صور الايمان التي لا تقبل الجدل ، وما يصح أن يعد من صور الشك أو الانكار التي تقبل هذا الجدل . ولعل هذا العقل المفكر يجد نفسه أقرب في النهاية الى الشك ، بل الى الانكار منه الى هذا النوع من الايمان المستسلم . ولعله يجد نفسه بقبول بعض صور التعقل التي كان يأبأها عليه موقف الانطواء أقرب في النهاية الى الايمان الأمين من بعض صور التفكير الحرفي المستسلم لأمر كثيرة قد يعطيها « أصحاب الحرف » قيمة خاصة قد تملو على قيمة العلم الصحيح ، بمقدار ما قد تملو على قيمة المنطق القويم .

وهذه الاعتبارات كلها تدعو حتما الى ازدياد الهوة مع الزمن عمقا بين حلول العلم وحلول الاعتقاد ، وهي نفس الهوة العميقة التي قد تنشأ بين الأب وابنه اذا أصر الأب على أن يجب ابنه اجابات لا تروى غليله ، ولا ترضى نحو ادراكه المتزايد دوما ، المتسائل دوما عن تعليل كل ما يشاهده من شتى ظواهر الحياة . وكل عقل من حقه أن يتعقل شئون دينه بمقدار ما يتعقل شئون دنياه . ومن هنا ينمو مع الزمن الصراع بين أسلوب العلم وأسلوب الاعتقاد الذي هو في حقيقته صراع بين أسلوب النقد وأسلوب الانقياد ، فيحاول كل أسلوب منهما أن يخضع الآخر لوصائته التامة بحق أو بغير حق ، ويحكم الاعتداد بالرأى ولا شيء هذا الاعتداد !! .

* * *

ولأن أمور الاعتقاد غير خاضعة للتحقيق ولا للاعتقاد فانها تسمح بقدر طبيعي من الخيال الواسع في تفهمها . وهذا الخيال لا يتطلب قيودا في التفكير ، بل يقع على النقيض من كل تقييد ، حين يتطلب التفكير العلمى الارتباط الدقيق بأصول العلم الأولية ، ارتباطا يتطلب الغاية من الدقة في فهمها وعدم الخروج عنها . وهذا الارتباط الدقيق له تبعاته الشاقة ، وعن طريقه وصلت كافة العلوم الى ما وصلت اليه من حقائق خطيرة ، وحقت فتوحا باهرة في نواح كثيرة . أما الخيال فلا يقبل - كما قلت - قيودا ولا يثير أية مشقة ، ومن ثم كانت نتائجها أبعد ما تكون عن اليقين الذى يبحث عنه العلماء ، ويسعون جاهدين للارتباط الدقيق بأصوله في بحثهم المشروع عن « الحقيقة » .

فاذا أضيف الى هذا الاعتبار أن الخيال لم يتسرب الى تفسير بعض جوانب الاعتقاد فقط ، بل تسرب عن طريق هذه الجوانب الى أصول « العلم » الأخرى ، لتبين الى أى مدى يبدو مشروعا للعالم العصرى أن يرتاب كثيرا في بعض هذه الجوانب « العلمية » وأن يتحفظ كثيرا في اقرارها . . ففي المصور الخوالى لم تكن ثمة حدود واضحة بين الاعتقاد وبين سائر معارف الانسان . ولذا زج المفكرون باسم الاعتقاد بأنفسهم في الفلسفة ، والفلك ، والطب ، والنفس ، والاقتصاد ، والسياسة ، والاجتماع ، والطبيعة ، والكيمياء ، بل وفي الجغرافية والتاريخ أيضا .

وكان ذلك بطريقة التخیل الرحب الذى يدخل في روع القارئ خطأ أنه قد حصل باسم هذه العلوم كلها على المعرفة الصحيحة للأمور ، حين أنه لم يحصل الا على أوهام ضخمة ، لم تكبد أصحابها أية مشقة سوى الارتجال واطلاق العنان للفكر والقلم ، في تفسير أقوال قد يغلب فيها جانب الغموض على الوضوح ، وجانب المجاز أو الاستعارة على الحرف ، وجانب النسيية على الاطلاق ، وجانب تحاشي الحقيقة العارية ازاء ظرف معين على جانب التعرض لها مواجهة ، وجانب مخاطبة الناس على قدر عقولهم على جانب الحديث اليهم بما يعلو عن مستوى علمهم ومعلوماتهم في زمان ومكان معينين .

* * *

وثمة سبب آخر للتفاوت بين تطور الأسلوبين : وهو أن رجال كل اعتقاد عمدوا في شتى عصور التاريخ الى تبسيط كثير من الأمور الغامضة لتقريبها الى الافهام التي ما كانت لتقبلها لولا هذا التبسيط ، كما عمدوا الى تجسيم أمور أخرى لاعطائها قيمة خاصة حسبما قدروه من مدى قيمتها في حكمهم على هذه الأمور . وذلك مع أنه يمكن أن تختفى في ثنايا هذا التقريب للتبسيط ، وهذا الغلو ، الكثير من حقائق الأمور المحايدة ، كما يمكن أن تتوارى في ثناياه جل القيم الخلقية والروحية التي تكاد تمثل في جوهر الأمور كل شيء ، كما هي كذلك في جوهر سعادة الانسان . . .

ومع مضي الوقت تعلق أفئدة الناس — قبل عقولهم أو علومهم — بأقوال الأولين على أنها حقائق حرفية لا تجسيم فيها ولا تبسيط ، بل حقائق أزلية مطلقة — وسرعان ما يندفع خلفاء الشراح الأولين في مباريات انشائية — فيضيفون الى الغلو غلوا ، في تبسيط الأمور وتجسيمها معا ، حيث قد لا تحتل حقيقة الحال لا هذا ولا ذاك . بل وقد يضيفون الى الخيال الرعب خيالا أكثر منه راحة — وقد تسير الأمور في هذا الاتجاه لمدى آماذ كثيرة ، فاذا بالهوة بين العلم والاعتقاد تصبح عميقة وضخمة الى المدى الذي يتعذر على العقل العلمي أن يتسامح فيه أو أن يتجاوز عنه .

وهذا الغلو في فهم بعض أمور الاعتقاد في الوقت الذي قد يصلح فيه سببا في تباعد العلم عن الاعتقاد قد يكون هو السبب الأول في تعلق أفئدة السواد بنفس هذه الأمور ، وذلك لأن الغلو جزء من طبيعة سواد الناس بوجه عام . فالأسلوب العقيدى يقع على النقيض من الأسلوب العلمى من هذه الناحية : فحين يميل الأول الى الغلو قد يميل الثانى الى الحذر الشديد والى الاعتدال النسبى في بحث الأمور ، وفى النتائج التى قد يصل اليها . ولعل جمهور العلماء على اتفاق فى هذه النقطة ، وهى أن أصح الآراء العلمية عادة هو أقربها الى الحذر والى الاعتدال ، أو هو « الحل الوسط » كما يقال أحيانا ، حين أن أبعدهما عن الصواب هو أقربها الى التطرف والى الاطلاق . وهذا يثبت بذاته أن حقائق الحياة لا تعرف

غلوا ولا اندفاعا ، وأنها محكومة بقوانين معتدلة مترابطة يجمعها في النهاية قانون السبب والنتيجة . فيقدر غلونا تتباعد عن حقائق الحياة ، لأن الغلو في أحكامنا وفي تقديراتنا وليس في هذه الحقائق . وكلما اقتربت أحكامنا وتقديراتنا من الاعتدال كلما اقتربت من حقائق الحياة ، وبعدت عن أوهامها وترهاها .

وهذا كله يتنافر بذاته مع أسلوب التطرف الذي كثيرا ما يخلب سواد المتدينين في كل دين بطريقة واعية وغير واعية معا ، فيتصورون العصمة التامة في كل أحكامهم وتقديراتهم في شئون الاعتقاد ، ويبلغ بهم التطرف أنهم يرون فيها منتهى الاعتدال ووضوح الصواب الذي لا يحتل تقدا ولا نقاشا . وخلال ذلك ترسخ في أذهانهم فكرة ثابتة عن اله متطرف مفرط - مثلهم - في غلوائه وفي تقديراته ، بل مفرط في انطوائه وفي أحقادهم على غيرهم ممن قد لا يشاطرونهم نفس هذه الأحكام والتقديرات .

وهكذا يضع بددا وبالتدريج جلال الاعتقاد ، ويفقد وظائفه الهامة في تطوير الحياة والسمو بها ليصبح نداء تقييد لا نداء حرية ، ومنبع غلو لا منبع اعتدال ، ومصدر قلق وخصام لا مصدر اطمئنان ووئام . وينأى عنه ذهنيا المفكر العلمي الثاقب النظر ، ويقال ان العلم أصبح عدوا للاعتقاد ، وأن الاعتقاد أصبح عدوا للعلم ، وما العداوة في حقيقتها سوى سراب صنعه غلو عند المعتقد في فهم اعتقاده يقابله غلو عند العالم في تقدير علمه ومعلوماته .

وتستمر الحال على هذا النوال الى أن ينشط التفكير العلمي عن طريق التطور السريع للعلم ، والاختلاط المتزايد بين العقول والحضارات ، الى اكتشاف الهوة التي قد تصبح عميقة جدا ، بل ربما لا قرار لها ، بين أمور العلم وأمور الاعتقاد الحرفي . فيحاول هذا التفكير أن يرد الأمور الى نصابها عن طريق محاولة الربط بين نتائج العلوم المختلفة ونتائج هذا الأسلوب من التفكير العقيدى . أو بالأدق يحاول التوفيق بين ما قد يبدو للعقل المفكر أنه حكم العلم كما هو كائن فعلا ، وبين حكم الاعتقاد كما ينبغى أن يكون ، وذلك بأن يجعل أمور الاعتقاد على

مقربة من أمور العلم ، وتحت اشرافها بصورة أو بأخرى ، وذلك لأن حقائق الحياة واحدة لا يصح أبدا أن تتعدد ، وأن تتأفر بحسب تنوع أساليب البحث فيها .

* * *

وهذا الغلو الفطرى يعد من أقوى عوامل الفرقة بين بنى البشر ، ولو كانوا أبناء مذهب واحد من اعتقاد مشترك ، فما بالك وقد تعددت بينهم المذاهب والمعتقدات بمشيئة سامية من عند عزيز قدير كشرط لنجاح الحياة ولسرعة تطورها؟! وإذا قلت ان الغلو من خصائص الأسلوب العقيدى بوجه عام فليس مقتضى ذلك أنه اسلوب كل معتقد ، بل انه يتفاوت قوة وضعفا من انسان الى آخر ، وقد يتخذ عند بعض الناس صورة صريحة حين يتخذ عند بعضهم الآخر صورة مستترة ، بل قد يختفى تماما عند قلة من المثقفين . ولكنه ليس على أية حال من علامات النضج ، ولا من دوافع الارتقاء . ولذلك أيضا فهو ليس من خصائص أية فلسفة قوية ، ولا أى تفكير انساني أصيل يمكن أن يفيد ازدهار الحياة ، بتذليل عقبات هذا الازدهار في نفوس سواد الناس بوجه عام .

ولهذا أيضا فان أنجح أنظمة الحكم — وأفضلها تحقيقا لرسالتها — هي أبعدا عن الارتباط بأمور الاعتقاد في مواجهة مشكلات السياسة أو التشريع أو الاقتصاد أو الاجتماع وقد ثبت ذلك بشكل حاسم وفي جميع أرجاء هذه الدنيا الواسعة بعد تخطيط عويل ، حافل بأسباب التخلف والفسل ، فاذا بأسلوب الدولة الزمنية يبرز تفوقا ساحقا على أسلوب الدولة الدينية لانه الى حد ما هو نفسه أسلوب الاعتدال مع الارتباط بحقائق الحياة كما تكشف عنها شتى علوم الاجتماع من تشريع ، وسياسة ، واقتصاد ، وغيرها .

وإذا كان لأمور الاعتقاد أن تحاول تنظيم العلاقة بين ضمير الانسان وبين خالقه ، وهى علاقة وجدانية تتميز بالثبات النسبى وبعدم الحاجة الى تدخل الدولة الى تنظيمها ، فانه ليس لها أن تزج بنفسها في تنظيم العلاقات بين المواطنين ، أو بينهم وبين الدولة مع تغفل هذه العلاقات الأخيرة تغفلا تاما في كل المشكلات

المعقدة المتطورة لأمر السياسة ، والاقتصاد ، والتشريع ، والاجتماع . وعندما يسود هذا الأسلوب العلمى سيادة حقيقة وتامة فى أية دولة فتق أنها قطعت الشوط الأكبر فى طريق النضج والارتقاء ، وتوفير أسباب الحرية لمواطنيها والرخاء . ولا يغير من ذلك شيئا أن يكون أسلوب الاعتقاد الحرفى — بكل ما فيه من غلو — نزاعا الى الهيئة دائما ، ميالا دائما الى الاستزاده من أسبابها . فان ذلك أثر محتوم له ، لكنه أثر طالما كان سببا فى تقويض الكثير من جوانب أى بنيان معتدل حكيم . فما يبينه الاعتدال فى أناة قد ينقضه الغلو فى عجلة ، وما تشيده الحكمة فى قرون قد يقوضه الاندفاع فى لحظات ، هذا الاندفاع الذى يتحل دائما أوصافا خلاصة شتى أولها الارتباط الوثيق بالاعتقاد ، أى الارتباط الوثيق بأعمق مشاعر الوجدان وأوثقها صلة بهذه الغريزة ذات الدور الهائل فى توجيه حياة الانسان ، وهى غريزة الاتجاه الى المجهول ، أو الاحساس به على أى وجه من الوجوه ...

المبحث الثالث

وجوب الترابط

بين الفلسفة والعلم والاعتقاد

لما كان الأسلوب العلمى الوضعى يتميز عن أسلوب الاعتقاد الصرف بأنه أسرع منه تطورا ، وأقرب منه الى الترابط بين المقدمات والنتائج ، والى القابلية للتحقيق والاختبار ، وأبعد منه عن أسباب الجمود ، والغلو ، والخيال الرهب ، والارتباط بكل قول ، فمن ثم يكون هو وحده الذى يعصم العقل من التردى فى هاوية الجمود والانطواء ، والغلو فى تقدير علمه ومعلوماته .. لهذا كله وجب أن يقوم العلم بتفسير الاعتقاد ، لا أن يقوم الاعتقاد بتفسير العلم .. أو بمزاولة أية وصاية عليه .

وما يصدق فى هذا الشأن على العلم يصدق بنفس المقدار على الفلسفة أيضا ، تستوى فى ذلك الفلسفة الوضعية مع الفلسفة النظرية .. ولذا ينبغى التسليم مع القديس توما الأكوينى (١٢٢٥ — ١٢٧٤ م) بوجود استقلال الفلسفة عن اللاهوت بمبادئها وبمنهجها . وبالتالي احتفاظها بكيانها .. وفى نفس الوقت لا

ينبغي قطع الصلة بينهما تماما ، اذ أن الفلسفة قد توجه اللاهوت وجهات جديدة وقد توحى فيه بحلول معينة أكثر صدقا وترابطا .. وثأن الفلسفة في ذلك شأن العلم الوضعى أيضا الذى ينبغي أن يقوم — وهو متحرر من أغلال الاعتقاد — بتفسير جوانبه الغامضة .. والقاء أضواء جديدة على هذه الجوانب قد تجعلها أكثر ترابطا .. وأشد وضوحا .. وبالتالي أعرق فائدة للذات الانسانية وهى أثنى شيء فى الوجود ، وأصح أثرا فى تطورها نحو الأمام ...

وترابط الفلسفة مع العلم والاعتقاد فى دراسة الانسان فى أغواره الحقيقية وفى مصيره الخلقى يبدو أوضح ما يكون فى دراسات هذه المدرسة العلمية الحديثة المؤسسة على الحقائق الواقعية ، والتي قال فى وصفها الفيلسوف وليام جيمس « وبدهى أننا فى الفلسفة لا تتبع نفس الطرائق التى تتبعها فى الطبيعة أو فى الكيمياء ، ولكننا نطبق المبدأ عينه ، مبدأ التحقق عمليا من كل فكرة أو فرض . ولنسق للقارئ مثلا له دلالة فى هذا المجال : فثمة نزاع متصل بين المادية والروحية ... هل هذا العالم ثمرة التقاء ذرات فى الزمان والمكان ، أو أن ثمة خالقا لظواهر العالم جميعا ، وهو موجود عاقل خير يشكل الأحداث بمشيئته ، ويحرك الظواهر بآرادته ؟ تلكم مشكلة شائكة خاضت فيها التأملات ودار حولها الجدل فى مجلدات . فاذا واجهنا هذه المشكلة بالمنهج البراجماتى لوضعناها فى رفق ويسر فى السؤال البسيط التالى :

ما الفارق بين اختيار هذا الفرض أو ذاك فى ضوء تجربتنا العملية ؟ لا يلوح أن هناك فارقا ما . ان العالم وجد والحقيقة القائمة التى لا مرية فيها أنه موجود ، سواء أكان ثمرة التقاء ذرات أو من صنع خالق عظيم جبار . أن هذا لا يبدل من الواقع شيئا ، وهو أن العالم موجود فعلا وفى الواقع . فنظريتنا على هذا النحو أو ذاك لن تستطيع تغيير شيء فى هذا العالم الذى يمتزج فيه الخير بالشر . فالعالم لا يكون خيرا أو شرا لأنه وليد التقاء ذرات . ولا يكون خيرا أو شرا لأنه مخلوق . حينئذ تستوى المادية والروحية ، ولا يكون لأحدهما فضل على الأخرى .

يبد أن حديثنا هنا يقتصر على الماضى فحسب . ويختلف الأمر فيما يتصل بالمستقبل . ذلك لأن هذه النظريات تفتح لنا اذ ذاك آفاقا مختلفة . فالمادية تجعل

العالم مرهونا بنشاط قوى عمياء ، ومن ثم لا يتاح لنا الأمل فى أن يستقر شىء ما على الخير ، وفى أن تقوم أخلاق ثابتة ، فالبدائية عدم والنهاية عدم .

أما الروحية فتضع زمام الأمور بين يدى قوة عاقلة ذات أهداف خلقية سامية ، وهى على ذلك تزودنا باليقين فى القيم الروحية ، تلك القيم التى تحفظ للإنسان كبرياءه ، وتبقى له على كرامته ، وتقذ الحياة الانسانية من الهلاك . وحتى اذا هلك العالم المادى فإن الله يتولانا ويرعانا ويخلق لنا بمشيئته عالما آخر يتيح لثنا العليا أن تحقق . وعلى ذلك فمجهودنا ، وجهادنا ، ودموعنا ، وعرقنا ، ودمائنا تنتفى كلها من أجل تقدم البشرية ، وتجتمع من أجل بقاء الانسان فى جهود مشكورة وتضحيات كريمة مذكورة لا تذهب سدى ولا تمضى هباء . وعلى ذلك فالروحية تبث فىنا الأمل وتزودنا بالرجاء ، فهى مذهب الآمال والأمانى ، مذهب الثقة والشجاعة . وهنا نلمس الفارق العملى بين النظريتين فى حياة من يتبعهما : أمل ورجاء فى جانب ، ويأس وقنوط فى جانب آخر ، نور وضياء فى جانب ، وظلام وحلكة فى جانب آخر .

وقد يعترض معترض على ذلك بأن وعود الروحية وعود نائية بعيدة عن التحقيق ، وهى لذلك لا تجذبنا اليها ولا تستأثر منا باتبناه . ويحجب جيمس على هذا بأن من يعترض هذا الاعتراض يففل أن الطبيعة البشرية لم تتوقف عن الاهتمام بالقضاء والقدر ، وعن العناية بكل ما يتصل بنهاية العالم ومصير الانسان . ففي صميم كل فرد تصور عميق يتصل بهذه الغايات ويؤثر هذا التصور ولا ريب فى سلوكه ، وله نفوذ بالغ فى تحديد موقعه من مجرى الأحداث .

ومن ثم فالخلاف بين النظريتين المادية والروحية خلاف نافذ الدلالة يغوص الى أعماق حياتنا . ففي المادية انكار وتشئت ، وفى الروحية تبرير للوجود وتماسك أمام نكبات الدهر ، ومد فى حبل الأمل للتجاوب مع التجارب الحية الأصلية ، تجارب الحياة الانسانية وهى لا تكاد تخلو من لون دينى وأخلاقي . وهى تجارب تلهمنا فى حياتنا وتلهم الحضارة الانسانية كلها .

وتتفادى البرجماتية التورط في الجدل في هذه الموضوعات ، ذلك الجدل الذى طالما تحمس له أيضا هذا المذهب أو ذاك ، فأفاضوا في البرهنة على وجود الله أو على عدم وجوده ، وخلود النفس أو عدم خلودها . تطوى البرجماتية هذه المجادلات كلها طيا سريعا ، وتضع المشكلة على أساس جديد ، تضعها لا من حيث صاتها بالعقل والمنطق ، بل من حيث علاقتها بالأخلاق . فهي تلقى عليك هذا السؤال : هل تولى مثلك العليا الروحية قدرا عظيما من عنايتك واهتمامك ؟ وهل تعتقد أن قلب العالم مهتم بها أيضا معنى بتحقيقها ؟ أم هل ترى أن تاريخ البشرية وما اكتشفه من فضال ، وما حدث فيه من قتال ، وما اتصل به من صراع من أجل الخير ، هل تعتقد أن هذا التنازع لا ينطوى الا على اضطرابات عارضة يقف منها العالم موقف لا مبالاة ، ومن ثم تنتهى هذه الجهود جميعها الى العدم ؟ اذا اتخذت الموقف الأول فأنت روحى ، واذا آثرت الموقف الثانى فأنت مادية . ولكن ما التعارض بين الموقفين وما وجه النزاع بصددهما ؟ دع كل انسان يؤثر الجانب الذى يرتضيه ، أغنى الجانب الذى يحقق له السعادة فى نفسه وبهـى له حياة راضية يعيش فيها بمقتضى ما اقتنع به ، واترك للمستقبل أن يحكم على موقفه بالصواب أو الخطأ ^(١) .

* * *

وهذا البنيان الروحى استمدّه جيمس من أسلوبه البرجماطى الذى يعتمد كالمذهب الوضعى على التجربة الواقعية ، وإن كان يتجه الى دراسة الظواهر النفسية والخلقية للفرد والمجتمع بعد اتجاه المذهب الوضعى الى الظواهر المادية والطبيعية .

فلا يوجد اذا فارق فى أسلوب البحث فى ذاته ، ولكن الفارق فى النتيجة هائل خطير . فان تطبيق الأسلوب الوضعى على دراسة ظواهر المادة والطاقة تكشف عن سيادة المادة على كل شيء ، حتى لقد أصبح كل نشاط انسانى خاضعا

(١) عن كتاب « ولیم جیمس » للدكتور محمد فتحى الشنيطى طبعة ١٩٥٧ ص ٧٥ - ٧٨

« لقانون حفظ الطاقة » . بل اذ النظريات الروحية الأخلاقية التي نجدها عند أفلاطون وكبش وغيرهما ابتداءً من ينظر إليها — مثل العالم أوستفيلد Ostfield — على أنها نظريات بالية ، وأن قانون « حفظ الطاقة » هذا يصلح مصدراً حتى للسلوك الخلقي في الانسان ..

أما تطبيق الأسلوب البرجماتي على دراسة ظواهر النفس الانسانية — ومنها ظواهر الحياة الروحية — فقد تكشف عن نتائج مخالفة تماماً لهذه ، أهمها سيادة ارادة الروح على كل شيء ، حتى لقد أصبح النشاط المادى خاضعاً لقوانين « الطاقة الروحية » ، وأخذت القيم الروحية والأخلاقية العريقة تسترد كل اعتبارها القديم ولكن عن طريق أسانيد واقعية جديدة ، بالإضافة الى أسانيدھا الفلسفية والميتافيزيقية القديمة . وهذه القيم تقع وراء كل حضارة حقيقية عرفها البشر ، بل في الصميم منها ، لأنها هي وحدها التي يمكنها أن تحدد للمقول المتسائلة المنكرة غايتها الصحيحة من هذا الوجود .

وهكذا نجحت هذه البحوث الحديثة نجاحاً فريداً في التوفيق بين الواقعية والمثالية ، توفيقاً يجد صداه الطاهر في فلسفات كثيرة . وذلك الى المدى الذي لم يكن يحلم به أحد من فلاسفة الغرب في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، من فريقى الواقعيين والخياليين معا . ولذلك يمكن القول بأن النزاع القديم بين هذين الفريقين يسير في طريق التصفية النهائية لمصلحة التسليم بتزاوج الروح أو العقل مع المادة ، وعالم العقل مع عالم المادة أو الاختبار . وهو ما يعبر عنه « بالمذهب الاثنيني في الوجود » ، الذي لا يجد مبرراً للفصل بينهما ، لأن عالم العقل من عالم الاختبار ، كما أن عالم الاختبار من عالم العقل . ومن المحال الفصل بينهما ، خصوصاً متى تبين أن هذا الفصل لا محل له في طبيعة الأشياء نفسها ، هذه الطبيعة التي لا يصح أن يفلت جوهرها من يجب الحقيقة حبا عارماً قوياً ، تتضاءل ازاءه مشقة التحقيق والاستكشاف .

* * *

و « الروحية » التى تقصدها لا تنصرف الى مذهب دينى أو اجتماعى معين ، بل تنصرف فحسب الى ايمان الانسان بأنه أكثر من مجرد كيان مادى يسير الى اضطلال وفناء بلا هدف خلقت ، ولا غاية حكيمة . والى ايمانه بالروح ، وبدوام الحياة الانسانية فى ظل اطار خلقت وغاية حكيمة . و « الروحية » بهذا المعنى المحدود تقع فى الأساس من جميع الأديان القديمة والحديثة التى تضع زمام الأمور بين يدى قوة عاقلة ذات أهداف أخلاقية سامية ، وهى على ذلك تزودنا باليقين فى القيم الروحية « تلك القيم التى تحفظ للانسان كبراءه ، وتبقى له على كرامته ، وتقذف الحياة الانسانية من الهلاك .. » على حد وصف جيمس .

والروحية بهذا المعنى المحدود غير مرتبطة حتما بتسيير ولا بتخير ، شأنها شأن الاعتقاد الدينى نفسه ، وهو غير مرتبط حتما بإيمان بتسيير ولا بتخير ، بدليل أننا حين نجد عددا كبيرا من المتدينين فى كل دين يميل الى الايمان بالقدرية المطلقة ، نجد عددا كبيرا من الملحدين يميل الى نفس الايمان . ومن هذا الفريق الأخير القائلون بالحثمية الطبيعية ، والجبرية الآلية وما نحوهما من مذاهب التسيير المطلق التى لها أنصارها من غير المؤمنين بالروح ولا بالهدف الخلقى للحياة .

وفى نفس الوقت حين نجد عددا كبيرا من المتدينين يميل الى الايمان بحرية اختيار - ولو نسبى - فى تصرف شئون حياتنا كأساس للاقرار بعدالة المسؤولية الخلقية ، وبالتالي الدينية للانسان - نجد بنفس المقدار عددا من الملحدين ينادى أيضا بحرية الاختيار النسبى فى تصرف هذه الشئون . ومن هذا الفريق الأخير مثلا بعض أنصار المذهب الوجودى ، فهذا المذهب يؤمن فى الجملة بحرية اختيار واسعة النطاق للارادة الانسانية ، وذلك مع أنه من ناحية الايمان بالله وبالخلود توجد فلسفتان للوجودية ، وليست فلسفة واحدة . فهناك الوجوديون الكاثوليك وعلى رأسهم مثلا جابريل مارسيل - M. Marcel و كارل ياسبرز - K. Jaspers ، وهناك الوجوديون الملحدون وعلى رأسهم مثلا جان بول سارتر - J. P. Sartre وهيدجر - Hedger .

(١) راجع جان بول سارتر « الوجودية مذهب انسانى » ترجمة الأستاذ عبد المنعم الحفنى : ١٩٦٤ ص ١١

فموضوع التفسير والتخير موضوع مستقل في جوهره عن مشكلة الايمان والاحاد ، حتى وان كان له مع ذلك وثيق الصلة ببعض جوانب هذه المشكلة الأخيرة . ولا ريب أن « الروحية » على هذا النحو من شأنها أن تلقى عليه بعض أضواء هامة ، خصوصا من زاوية الايمان بالقوة الخالقة ذات الأهداف الخلقية السامية ، التي تزودنا باليقين في صحة القيم الروحية . وهذه الروحية التي لا يمكن أن يقال انها مرتبطة بصورة أو بأخرى بالاعتقاد الديني ، والتي قد تميز عنه في جوانب كثيرة منه ، فهي روحية وضعية لها أسلوبها الخاص الذي ينبغي فصله تماما عن أسلوب الاعتقاد الصرف ، وان كانت النتائج الأخيرة مترابطة ولا ينبغي أن تكون محل خلاف في النهاية بين فلسفة العلم — ولو كان وضعيا — وبين فلسفة الاعتقاد .

كيفية الترابط وآثاره

وهذا الترابط لا يتأتى الا اذا سلمنا معا بهذه الحقيقة الواضحة البسيطة ، وهي أنه لا ينبغي أبدا التسليم بوجود فواصل حقيقية بين نتائج العلم الوضعي من جانب ، وبين الفلسفة أو الاعتقاد من جانب آخر . فالعلم الذي ينأى عن التفكير الفلسفي الصحيح هو في حقيقته جهل مستتر برداء العلم ، أو هو على أحسن الفروض علم مفكك ضائع . والفلسفة التي تنبو عن الارتباط بحقائق العلم انما هي نوع من المغالطة التي لا تملك سوى تزييف الأسباب والذرائع . والاعتقاد الذي يتباعد عن حقائق العلم الثابتة ، والفلسفة الصحيحة نوع من الخيال الواسع ، الذي هو أجدر بالشعر أو الأدب الرائع .

فليس من الصواب اذا أن يخضع العلم لسيادة الاعتقاد أو أن يستسلم لوصايته ، بل ان من رسالة العلم — على العكس من ذلك — أن يوضح جوانب الاعتقاد ، وأن يشرح خوافيها في حدود ما يملك من سبل يقينية ، حتى أن الاعتقاد يمكن أن يتطور عن طريق العلم الى اقرار الحقائق العلمية ، والاتساق الحكيم معها ، فتصبح هذه الحقائق عمدا أساسية في بنيان الاعتقاد لا غنى له عنها . وفي نفس الوقت ليس من الصواب أن يخضع العلم لسيادة الفلسفة النظرية عليه ، أو أن يستسلم لوصايتها هي أيضا . بل ان من رسالة الفلسفة الصحيحة ، أن تزود العلم بأسلوب من التفكير المنطقي المترابط الذي يحسن استخلاص

النتائج من مقدماتها كما يحسن الربط بين جوانب العلوم المختلفة . هذا الربط الذى تضيق بغيره حقائق المعرفة فى تيه من التخييط والتناقض ، وبالتالي يضع العقل فى هذا التيه نفسه .

واجال ذلك كله هو القول بأن الفلسفة ، بمعنى القدرة على التفكير المنطقى المترابط ، ينبغى أن تقع فى الأساس من العلم الصحيح ، وأن العلم بمعنى القدرة على الوصول الى حقائق الأمور ، ينبغى أن يقع فى الأساس من الاعتقاد المتحرر من أغلال الخوف والتزمت والقلو . فلا ينبغى إذا أن نعكس الوضع السليم ، وتصور أن العلم ينبغى أن يخضع لوصاية الاعتقاد ، أو أنه ينبغى أن يستسلم لطغيان الفلسفة النظرية . والا انهار العلم ، وانهار فى نفس الوقت كل تفكير منطقى مترابط قادر أن يقود العقل الى حقائق الحياة التى تستحق شرف قبولها بوصفها علما صحيحا ، أو شرف التعلق بها بوصفها اعتقادا حرا أميناً .

وهذا الاعتقاد الأمين موجودة عناصره الصحيحة فى كل دين ، فليست المشكلة فى العثور على هذه العناصر الصحيحة فيه ، بل هى فى فهمها على وجهها الصحيح فهما مترابطا مع حقائق العلم والفلسفة معا . وبقدر ما ينمو هذا الفهم المترابط فى الصحة وفى الأمانة بقدر ما ينمو دور الاعتقاد فى العمق وفى النقاء ، وبقدر ما تخف الحواجز الصناعية بين بنى البشر — أو تزول — مهما اتموا الى عقائد مختلفة ، لأنهم قبل كل اعتبار آخر أبناء ناموس الهى واحد ، كما أنهم أبناء حقائق علمية وفلسفية مشتركة ، مهما تفاوتت الحال بينهم فى مدى الارتباط الصحيح بهذا الناموس ، أو فى الفهم الصحيح لهذه الحقائق .

* * *

ولذلك فمن المتوقع مستقبلا أن يندمج العلم مع الفلسفة مع الاعتقاد فى بوتقة واحدة ، تصهر فيها حقائق مترابطة عن الانسان فى قدره ومصيره ، وعن حقيقة الأرض المجهولة التى منها جاء ، واليه يعود . . . فلا يصح — بعد — أن يقال ان أمرا معينا أو آخر يمثل مسألة عقيدية صرف ، لكنه ليس حقيقة علمية مقررّة ، أو أنه يمثل حقيقة علمية مقررّة ، لكنه غير مقبول عقيديا . لا يصح

— بعد — أن يقال شيء من هذا القبيل ، لأن الحقيقة التى تستحق شرف هذا الوصف الجليل لا ينبغي أبداً أن يتناقض فيها العلم الصحيح ، مع الاعتقاد المتحرر الأمين ، وأيضاً مع الفلسفة الصحيحة ، حتى وإن جاز فحسب أن ينظر إليها كل باحث من الزاوية التى تمنيه ويهمل ما عداها .

* * *

فليس من الجائز عقلاً أن ينهض أى فارق بين نتائج البحث العلمى الصحيح من جانب ، ونتائج التفكير الصحيح سواء أكان فلسفياً أم عقيدياً من جانب آخر ، وذلك لأن الحقيقة واحدة لا يمكن أن تتعدد بتعدد أساليب البحث فيها . فإذا كان هذا الأسلوب أو ذاك قائماً على أسس صحيحة ، مراعى الترابط المنطقى بين المقدمات والنتائج ، لتعين انتهاء التضارب بين نتائج أى أسلوب وآخر من أساليب البحث عن هذه الحقيقة . فإذا ما حدث هذا التضارب فمعنى ذلك أن ثمة خطأ ما فى أسلوب البحث قد وقع . وهذا الخطأ قديم يمكن اكتشافه أو لا يمكن ، لكنه موجود على أية حال يبحث عن يكتشفه .

وإذا حدث هذا التضارب فلا تتوقع أن أى أسلوب سيرضى بالاقرار بحدوث الخطأ من جانبه ، بل سيحاول كل أسلوب منها أن ينفى عن نفسه تبعة الخطأ كيما يلقي بها على غيره ، وتستمر الحال على هذا المنوال لمدى قرون طوال ، والحقيقة ضائعة بين مفكر ومكابر ، وبين باحث جاد ومهاثر . وذلك الى أن يتكفل مضى الزمن نفسه بإرشاد العقل المفكر عن طريق البحث المثابر الى كشف الحقائق الواحدة بعد الأخرى ، بعد ليل طويل من ظلام التخبط وسوء السبيل !!

ولذلك كانت حقائق الحياة ضئيلة — بل لعلها معدومة — فى ذهن الانسان القديم ، لكنها أخذت فى التزايد ببطء شديد بفضل تقدم سبل البحث فيها ، وأول سبلها هو عقل الانسان نفسه . فمثلاً لعل انسان العصر الحجرى لم يكن يعرف أكثر من حقيقتين صحيحتين فحسب ، هما أنه يولد من أم ، وأنه يعود الى أم أخرى هى الأرض التى يسير عليها .

أما الآن فمن الجائز أن تعتبر مئات من النتائج التي وصلت اليها العلوم المختلفة بمثابة حقائق صحيحة بصفة مطلقة . وهي في نفس الوقت ليست محل نزاع من أى تفكير فلسفى صحيح ، أو عقيدى سليم ، أو لا ينبغى أن تكون كذلك ، مثل كروية الأرض ، وحركاتها حول نفسها وحول الشمس ، وحركات الأفلاك والنجوم ، وسرعة الضوء والصوت ، وحقيقة الأمواج الأثيرية ، وطبيعة المادة بوصفها طاقة محبوسة ، وطبيعة الطاقة بوصفها قابلة للتحويل ، ونظرية الاهتزاز ، ومبدأ التطور والارتقاء — بصورة أو بأخرى — وهكذا الشأن بالنسبة لعدد وفير من قوانين العلم الحديث التي وصل اليها في عناء وبطء بالغين ، بفضل عقول نيرة كان هدفها الوحيد من الحياة هو البحث عن الحقيقة غير مرتبطة مقدما برأى سابق بوصفه يمثل مسألة مفروضة لا تقبل نقاشا .

وهذا الاندماج بين العلم والفلسفة والاعتقاد سيكون من قبيل اندماج أسلوب الفلسفة في الأسلوب العلمى الرياضى في بحوث كبار الرياضيين في القرن الحالى . فقد كان هذا الاندماج ضروريا للوصول الى نتائج مترابطة يصح التحويل عليها في شأن أمور كثيرة : منها مثلا حقيقة المادة والطاقة ، والزمان والمكان ، والحركة والسكون ، والبقاء والفناء ، وقد انتهى الأمر بتسليم الاعتقاد بدوره بصحة هذه النتائج التي أصبحت تجمع بين أساليب الرياضة والفلسفة والاعتقاد في بوتقة واحدة . وهذا كله يتطلب ابتداء الاقرار بحرية الفكر المطلقة من كل قيد ليس في نطاق العلم والفلسفة فحسب ، بل أيضا في نطاق الايمان أية كانت صيغته أو أسلوبه .

ومن ثم فإن التذرع بالفلسفة النظرية في أى أمر لا يجدى قليلا بعد . أن أصبحت الفلسفة الصحيحة تقوم — أو ينبغى أن تقوم — على الحقائق الوضعية للحياة . والا فهى محض أداة لتضليل العقل واستعباده ، بدلا من الامساك بزمامه للوصول به سالما الى واحة الحقيقة التي قد يبحث العقل جادا عنها وسط صحارى شاسعة يؤدى التيه فيها الى عطش العقل وجوعه ، بل الى ضياعه المحتوم . وما يصدق على الفلسفة قد يصدق بنفس المقدار على بعض الافتراضات

المقيدية غير المدروسة ، التى قد تتحدى فى جوهرها معنى الايمان على حقيقته
النقية .

* * *

وهذا كله لا ينفى صلاحية الاعتقاد — بوجه عام — بوصفه مكملا ضروريا
للعلم والفلسفة ، ولا ينفى لزوم الاعتقاد لسعادة المعتقدين ولاطمئنان نفوسهم ،
ولكنه ينفى أمرا واحدا فحسب وهو امكان الوقوف عند الاعتقاد ، أو امكان
اخضاع العقل فى جانبيه العلمى والفلسفى مما لسيادة الاعتقاد . فالاعتقاد
— كما قلت — ضرورى لسعادة المعتقدين لكنه لا ينفى البتة عن اعمال العقل
فى حرية تامة فى جميع حقائق الوجود ، اذ أن الاعتقاد المتأمل فى حقائق الوجود ،
المتطلع الى حل مشكلاتها ، الباحث فى أسرارها ومعانيها ، أنفع للحياة بكثير
من الاعتقاد المقلد . والاعتقاد المتعقل لا يتراجع عن البحث فى حقيقة كل ما يصل
اليه ، وفى هدف كل أمر يصادفه من أمور الحياة كما يرجعه الى أصل يرضى عنه
من أصول الفلسفة ، كما لا يستغنى عن التفكير العلمى المستند الى حقائق العلوم
المختلفة شأنه فى ذلك شأن الأسلوب الوضعى سواء بسواء .

فاذا وصل العقل عن طريق هذا الأسلوب العقيدى المتحفظ الى نفس نتائج
الأسلوب العلمى الفلسفى المدقق كان ذلك أدعى لاطمئنانه الى سلامة النتائج
التى وصل اليها . وبالتالي الى واجب الارتباط بها فيما قد يشيده عليها من نتائج
أخرى قد لا تقف عند حد فى تعددها وفى خطورتها . وهذه النتائج — فى صدقها ،
وفى ترابطها ، وفى لزومها للعلم وللاعتقاد معا — تعتمد على الاعتقاد ، بل لا يملك
هذا الا أن يبرز المزيد من عناصر صدقها ، وترابطها ، ولزومها . وهذا المزيد نتيجة
حتمية لنمو قدرة العقل الحكيم على الاعتقاد ، ومعها قدرة الوجدان على الاعتقاد .
وبذلك لن يكون ثمة تعارض مكروه بين اتجاهات العقل المشروعة نحو التحليل
المتحرر ، والاعتقاد الجبرى ، وبين اتجاهات الوجدان المشروعة نحو الايمان
العميق ، والاعتقاد المتعقل ، هذا التعارض الذى يسىء حتما الى قدرة العقل على
المتعقل ، مثلما يسىء الى قدرة الوجدان على الايمان .

* * *

ولكن لنضع في الاعتبار دائما أنه مهما تباین موقف الناس من أمور الاعتقاد ، ومهما تنوعت نظراتهم اليها ، فثمة حقيقة موضوعية ثابتة وراء هذا التنوع ، وهي أن هناك عقولا تفكر ومن حقها أن تصيب وأن تخطئ ، وأن هناك قلوبا تتجه الى الله أو تريد الاتجاه اليه ، وهي من حقها أيضا أن تصيب وأن تخطئ . وهذه القلوب والعقول تمثل قيسا ضئيلا من الشعلة القدسية الخالدة في هذا الكون ، وهي شعلة مجيدة ، جديرة بكل تقدير عندما تصيب ، وأيضا عندما تخطئ . بل هي جديرة بالاحترام والتقدير حتى لو عرف أين هو محض الخطأ وأين هو محض الصواب . وهيهات أن يزعم انسان لنفسه الارتباط التام بهذا العرفان الا اذا بلغ الذروة في الطغيان والافتتان .

فلا ينبغي اذا أن يتصور أحد أن أى امتهان يوجه الى هذا القبس المقدس في أى انسان ، والمسك بزمام عقله ووجدانه يصح أن يعد من صور الايمان الصحيح في شيء ، أو أن يلقى أى تأييد ظاهر أو مستتر من وجدانا . بل على العكس من ذلك علينا أن نقدر أن الانسان ككائن مفكر ، شاعر ، باحث عن الله ، أسى بذاته من كل صور التفكير أو الشعور التي تتصارع في عقله وفي وجدانه ، ومن كل صور النجاح أو الفشل التي قد يحققها في فضاله المشروع للبحث عن الحقيقة .

وليس فيما أقرر أية محاولة لاتتقاص قيمة المبادئ في ذاتها ، أو للتهوين من أثرها الفعال في توجيه وجدان الانسان نحو الرذيلة أو نحو الفضيلة ، ونحو الحرية الحقيقية أو نحو العبودية المعسولة ، ولكن فيه فحسب محاولة للحد من رغبة من يحاولون أن يجعلوا من الخطأ أو من الصواب في محاولة تفهم أية مبادئ على حقيقتها ذريعة للفرقة بين الانسان وأخيه الانسان ، أو ذريعة للطغيان أو للافتتان بخلجات العقل والوجدان .

ولنضع في الاعتبار أيضا أن انتماء وجدان أى انسان الى اعتقاد معين بذاته لا يفيد مطلقا أن هذا الانسان يمثل في مشاعره ، وفي تصرفاته ، لباب مبادئ هذا الاعتقاد أو حتى جانباً مذكورا منها . فالاعتقاد ليس غالبا أكثر من تساج ميلاد في مكان وزمان معينين ، وهذا أمر عارض ، لا وزن له يذكر في تقدير موقف

صاحبه من الناحية الخلقية بوصفه موقفا جديرا بالتقدير أو بالامتنان . انما كل التقدير يستحقه من يحسن توجيه حريته في الاختيار الى مبادئ خلقية صحيحة . يمدد الانتماء اليها شرطا لا غنى عنه لنجاح الحياة ، ولضمان تطورها في الطريق السوى ، عن طريق الاتساق المنظم مع أسس نواحيها المطلقة للخير وللفضيلة ، بدلا من الارتباط بالأوهام الجوفاء ، التي كثيرا ما تزفها الأثرة الى نفوسنا في أبهى حلل العصاة والنقاء

المبحث الرابع

نبذة عن التفسير والتخير

من الناحية التبولوجية

ان تفضيل الأسلوب الوضعي في البحث لا يحول - فيما أعتقد - دون تقديم كلمة سريعة عن بعض وجهات النظر التبولوجية عن دور الله تعالى في الكون . وفي هذا الشأن يقول الدكتور يحيى هويدي « الحق أن هناك - فيما يتعلق بهذه المشكلة - تصورين مختلفين لله تقدمهما لنا الأديان . فبعض الأديان يتصور الله على أنه موجود وجودا متعاليا على الكون ، غير باطن فيه . والبعض الآخر تتصوره على أنه مباطن للكون وللإنسان معا ، حاضر فيه حضورا مباشرا ودائما . والدين الاسلامي هو الذي يقدم لنا التصور الأول لله ، في حين أن الدين المسيحي هو الذي يقدم لنا التصور الثاني .

فاله الاسلام هو « عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال » (سورة الرعد ١٣ ، ٩) . يقول الغزالي « مستو على العرش . . . استواء منزها عن المماساة والاستقرار . . . بائن عن خلقه بصفاته . . . مقدس عن التغير والاتقال » . أما اله المسيحية فهو الاله الباطن في الكون المتمزج بالحياة ، أو هو اله الحقيقة الحية ، في مقابل اله الاسلام ، وهو الاله الحق المتعالى على الكون « انى أنا حى فأنتم ستحيون . في ذلك اليوم تعلمون أنى أنا وأبى وأتم في ، وأنا فيكم » (انجيل يوحنا ١٤ ، ٢٠ - ٢١) .

« فأهم ما يميز اله الاسلام اذن أنه اله بائن أو منزه أو مفارق أو متعال . وعلى العكس من ذلك فان أهم ما يميز اله المسيحية أنه اله الباطن الحاضر القائم

في الكون والانسان . ومع ذلك فان الصورة التي قدمها لنا الاسلام لله تقبل كذلك حضورا ما لله في الكون والانسان ، ولكنه حضور لا كحضور إله المسيحية . ومن ناحية أخرى فان إله المسيحية ، على الرغم من مباطنته للكون وللانسان فهو متعال أيضا عليهما ، وليس من شك في أن هذا من شأنه أن يقرب الشقة بين الديانتين ، ولكن هيهات له أن يحو الفارق الأساسي بينهما . وهذا أمر نلمسه في الصورة التي تقدمها لنا كل ديانة منها عن علاقة الله بالناس والأشياء .

فما لا شك فيه أن الأشخاص والأشياء في التصور المسيحي لله خاضعة خضوعا مباشرا لتأثيره نظرا لخلوله بينها ، وقيامه فيها بصفة دائمة . أما في الاسلام، فعلى الرغم من أن الأمر كله بيد الله إلا أن الإيمان بوجود الإله المتعالى على الكون، وبقضائه الذى يصيب الانسان في حياته ، وبقدرة الذى ينظم الله بحسبه نواميس الكون تنظيما سابقا منذ الأزل لا يتعارض مطلقا مع مبدأ الحرية الكاملة للإرادة الانسانية . وهذه نتيجة طبيعية لديانة تؤمن بوجود الله في صورته المتعالية البعيدة عن التأثير المباشر الدائم في مملكة الانسان ^(١) .

وجلى من هذه العبارات أن تصور الديانتين لدور الله في الكون لا يختلف في جوهره كثيرا ، بل لعله لا يختلف إطلاقا عند من يحاول أن يعطى القلب للمعنى على المبني ، وللمدلول العام على الحرف . وعلى أية حال فان إرادة الله تتمثل في قوانين الطبيعة التي تحكم هذا الكون من داخله وخارجه معا والتي يسلم بها أيضا أى علم وضعى ، كما تسلم الديانتان بمبدأ حرية الإرادة الانسانية ، ولو الى مدى أو الى آخر . أما الحرية الكاملة لهذه الإرادة فقد تصلح محلا لنقاش طويل في ظل أى اعتقاد وأى علم ، على ما سيلي فيما بعد .

وعلى أية حال فان المناقشات اللاهوتية التي لا تنتهى عند حد قد انقضى عهدا ، والارتباط التام بصيغ أو بالفاظ معينة في تصور أى أمر من أمور الحياة ليس من الأسلوب المثمر في شيء ، ولا من شأنه أن يوصل العقل الى أرض الحقيقة ، التي تستحق الاستمساك بها والذود عنها في قوة وحماة . انما الأسلوب

(١) عن كتابه « مقدمة في الفلسفة العامة » طبعة ١٩٦٦ ص ٧٦ ، ٧٧

الوضعى هو الذى يستحق وحده أن يقود خطانا فى البحث عن الحقائق الموضوعية التى ترضى العقل والوجدان معا . . .

ويصدق ذلك أيضا على نقاش بدأ منذ القدم عن قدرة الله تعالى ، فهل الله قادر على فعل الخير والشر معا ؟ أم أنه قادر على فعل الخير فقط ؟ :

« فإذا كان قادرا على الاثنين ، فإن فى هذا اقرارا بقدرته المطلقة التى لا يحددها شيء ، ولكن هذا من شأنه أن يلصق الشر بالله ، الأمر الذى يتنافى مع المسئولية الانسانية وفكرة الجزاء . اذ كيف نجعل الانسان مسئولا عن فعل لا يد له فيه ؟ وكيف نثيبه أو ننزل به العقاب على أمور لا يملك أمامها شيئا ؟

وإذا قلنا ان الله قادر على فعل الخير فقط فسيكون فى قولنا هذا انقاص لقدرة الله ولعلمه أيضا ، لأننا سننتزع من يديه منطقة هائلة للأفعال هى أفعال الشر كلها ، التى يزخر بها الكون ، لنلقى بها بين يدى الانسان . ولكن هذا — من ناحية أخرى — من شأنه أن ينفى عن الله صفة الشر ، وفى هذه الحالة سيكون الاله هو اله الخير فقط . ومن ناحية ثالثة نستطيع أن نتحدث تبعا لذلك عن ثواب الانسان وعقابه ، مادام سيصبح هو وحده المسئول أمام الله عن كل ما تقدمه يداه .

هذه هى الزاوية التى نوقشت منها مسألة العلاقة بين الفعل الانسانى والقدرة الالهية فى الفلسفة الاسلامية . وقد أثارت مناقشتها من هذه الزاوية آراء كثيرة بين أهل السنة ، وهم أصحاب الرأى الأول الذى يذهب الى أن الله قادر على كل الأفعال خيرا وشرها ، وبين المعتزلة أو أهل العدل ، وهم أصحاب الرأى الثانى الذى يذهب الى أن الله قادر على فعل الخير فقط ، ولكن هذه المناقشات لم تنته الى حل ، على الرغم من كثرة الحلول الوسطى التى عرضها فلاسفة آخرون ليوقفوا بين هذين الرأين »^(١) .

* * *

(١) عن المرجع السابق ص ٧٨ ، ٧٩

ومثل هذه الجوانب الدينية لمعالجة التفسير والتخير ليست - كما قلت - موضوع البحث الحالي ، وإنما رأيت أن أعرض في عجلة لبعض ما قد أثير فيه من هذه الزاوية مما قد لا يخلو من فائدة في اعداد الذهن لمتابعة جوانب هذا الموضوع . انما موضوع البحث الحالي هو تقديم دراسة محض فلسفية ذات طابع وضعي بعيد عن الارتباط مقدما بأى نص من النصوص . وليس للقارئ أن يفهم البتة من هذا القول قيام تعارض محتوم بين حكم العلم وحكم الاعتقاد ، بل على العكس من ذلك سيدرك عند الفراغ من قراءة هذا البحث أن العلم يمكن أن يؤدي للاعتقاد - كما سبق أن قلت - خدمات جليلة اذا فهمنا رسالة العلم الوضعي على أنه أداة العقل للوصول الى المعرفة اليقينية ، وأنه لا يصح للاعتقاد أن يباشر على العلم أية وصاية كذلك الوصايات التي حاول أن يفرضها عليه في الماضي - ولا يزال يحاول في الحاضر - والتي أساءت الى العلم والى الاعتقاد مما أبلغ اساءات وعاقبت تقدمهما ، وتقدم الانسانية عن طريقهما . ويكفى في هذا الشأن أن يلاحظ كيف أن حقائق العلم يمكنها أن توفق الى حد كبير بين نصوص متعددة تبدو في ظاهرها متضاربة وقد لا تكون من التضارب الحقيقي في شيء .

الباب الثاني

هل من نوااميس خالقية طبيعية؟

النظر الى الانسان بوصفه كائنا عاقلا ، يملك الارادة والاختيار هو موضوع الأخلاق منذ القدم . والايان بوجود نوااميس خالقية طبيعية ليس بالجديد على الأفهام بل هو قديم ، لأن الالهام الروحي قديم . فعندما ارتقى عقل الانسان الى المستوى الذى مكّنه من تلقى الالهام الراقى بدأ فى التحدث عن نوااميس طبيعية للأخلاق مصدرها ضمير الوجود لا ضمائر البشر ، تفسر وحدها المجرى الكونى العام للحياة الذى تعودنا أن نعبر عنه بالقضاء والقدر .

ولم يضعف ايمان الانسان بهذه النوااميس الطبيعية الا عندما بدأ عصر الانكار ، فكان أن ساد اعتقاد آخر يريد أن يرجع جميع النوااميس الخلقية الى قيم اجتماعية عابرة لا منطق فيها غير روح الاجتماع ، ولا رابطة تربطها الا مصلحة الجماعة . فأصبح انكار النوااميس الطبيعية الخلقية رفيقا وفيا لمدارس انكار القدرة الخالقة ، كما كان الايمان باله شخصى متحيزا رفيقا وفيا لمدارس الجهالة وما أكثرها !!

أما الفلسفة الحديثة فانها تقوم الآن فى جملتها على التسليم بوجود نوااميس طبيعية مطلقة موضوعية تحكم النفس فى تقدمها وارتقاءها ، هذا الارتقاء الذى ليس له مفتاح آخر الا الخلق القويم ، نوااميس أزلية تقاس قيمتها — كما يقول بعض علماء الأخلاق — بمقدار علاقتها بالقيمة المطلقة الأزلية وهى الله تعالى .

وهذه النوااميس ذات وثيق صلة بموضوع التسيير والتخير ، بل ينبغى أن تقع فى الأساس منه ، لأنه اذا صح وجودها صح البحث فى احتمال تأثيرها فى سير الأحداث ، كما أن الكلام فيها يصلح تمهيدا مناسباً للكلام فى رابطة السببية

بوصفها ناموسا من بين هذه النواميس الخلقية التى تحكم تسلسل الأحداث الطبيعية وارتباط النتائج بمقدماتها . وزوايا الكلام فى هذه النواميس كثيرة ومتشعبة لا تلزمنا كلها ، ولكن ينبغى أن يتسع المقام — بالأقل — لمعالجة موضوع هذه النواميس من زاويتها اللتين تلزماتا هنا فى فصلين كالآتى :

الفصل الأول : فى النواميس الخلقية الطبيعية بين الإيمان والفلسفة .

الفصل الثانى : فى ماهية هذه النواميس .

الفصل الأول

في التوأميس الخلقية الطبيعية
بين الإيمان والفلسفة

المبحث الأول

تاريخ الإيمان بها

منذ الماضي السحيق كان الفراعنة يؤمنون بوجود قوانين خلقية طبيعية ، وكانوا يربطون بين هذا الإيمان وبين الثواب والعقاب في الحياة الأخرى « وتبين لنا متون التوايت بجلاء أن الشعور بالمسئولية الخلقية في عالم الآخرة قد تعمق تعمقا عظيما في نفوس القوم منذ عصر الأهرام الى ذلك الزمن . وكان لابد أن يحاكم الميت أمام محكمة العدل في الآخرة عن كل أعماله في عالم الدنيا .

وقد خصص الفصل الخامس والعشرون بعد المائة من كتاب الموتى لهذا الغرض ، ويعتبر أهم فصل فيه لأنه يضع أمامنا صفحة جديدة عن المسئولية الخلقية للفرد أمام ربه والناس . ويعد هذا الفصل في الواقع أهم وثيقة وصلت إلينا من العالم القديم عن مقدار ما كان عليه الانسان من رقى من الوجهة الخلقية . ويرى الأستاذ سليم حسن دون ما مبالغة أن هذا الفصل كان الأساس الذي بنيت عليه كل ديانات العالم التي أتت بعده ، اذ تجد في كلمات هذا المتن أن المصري أخذ يشعر فيه بحساب الآخرة بصورة تدل على نموه العقلي ، وانبثاق فجر الضمير في صدره « (١) .

(١) عن كتاب « الخلود في التراث الثقافي المصري » للأستاذ سيد عويس ١٩٦٦ ص ٦٨ ، ٧٢ .

ويلاحظ أنه لم يكن للعقل اسم في اللغة المصرية القديمة غير كلمة القلب القديمة . وفي عصر الأهرام كان يذكر القلب على أنه مركز المسئولية والارشاد ... ان المستمع (يعنى الى النصيحة الطيبة) هو المرء الذى يحبه الاله ، أما الذى لا يصغى فهو الذى ييغضه الاله . والقلب هو الذى يجعل صاحبه مصغيا أو غير مصغى ، وحظ الانسان الحسن هو قلبه . كما نجد فى نصائح بتاح حتب أيضا أن قلب الرجل قد صار دليله ، بل فى الواقع قد صار ضميره .

على أن القلب الانسانى صار يعتبر فى عهد الدولة الحديثة أكثر من مستمع مجيب الى النصيحة الطيبة ، بل صار أكثر من مرشد الى حسن الحظ . وأصبح المصرى القديم حينئذ شديد الحساسية بدرجة لم يصل اليها من قبل ، لما كان يوحى به ذلك الوازع الباطنى المنبعث من قلبه ، وهو الذى سعى يبعد نظر مدعش « اله المرء » . ولما صار المصرى القديم يشعر بسلطان ذلك الوازع القلبنى شعورا كاملا أخذ اذ ذاك يلبس كلمة القلب معنى أوفى ، حتى صار أقرب بكثير فى عصر الأهرام من مدلول كلمتنا : الضمير^(١) .

* * *

وبعد أقول حضارة الفراعنة نشأت الفلسفات الاغريقية — فى جوهرها — على أساس من الايمان بوجود نواميس خلقية طبيعية تحكم الوجود ، وتفترض بذاتها حرية الاختيار لدى بنى البشر المحكومين بهذه القوانين كأساس لمعادلتها . والظاهر أن فكرة التسيير المطلق ، أو القدرية الكاملة لم تكن معروفة عند الفراعنة ، ولم تكن سائدة عند فلاسفة الاغريق بوجه عام ، ازاء سيادة الاعتقاد بهذه النواميس الخلقية عند غالبية هؤلاء الفلاسفة أنفسهم ، هذا وان كان بعض المدارس — مثل المدرسة الرواقية — يميل الى بعض فلسفات القدرية والضرورة وما اليها ، مما لا يثقل فى شيء لب الفلسفة الاغريقية بوجه عام .

(١) عن المرجع السابق ص ٦٩ ، وهو يحيل القارئ الى كتاب « فجر الضمير » لجيمس هنرى برستد ترجمة الدكتور سليم حسن ١٩٥٦ ص ٢٦٦ — ٢٧١

فها هو مثلاً الشاعر الاغريقى سوفوكليس Sophocles يذكر فى قصة أتيجون أن « قوانين الأخلاق صادرة من الآلهة لا من الانسان الفانى ولايستطيع النسيان أن يؤثر فى يقظتها » . وها هو سقراط وأفلاطون يتحدثان عن الله ليس فقط بوصفه خالقاً للكون ومنظماً له ، ومهيئاً عليه ، بل بوصفه مثال الخير والكمال الخلقى . وها هو أفلاطون يقارن بين العدل المطلق والقانون الصالح وبين التقاليد والتشريعات النافذة فعلاً . وها هو أرسطو يقسم العدل الى نوعين : طبيعى ووضعى ، ويقرر أن القواعد الطبيعية أسى من القواعد الوضعية وسائدة فى كل مكان رغم تطبيق مبادئ متنوعة ومخالفة لها فى شتى البلاد . فالفلسفة الاغريقية كانت تعرف العدل المطلق كما كانت تعرف حرية الارادة .

* * *

وكذلك شيدت فلسفة العصر الوسيط فى أوروبا على التسليم بوجود هذه التواميس الخلقية الطبيعية ، ونجد هذا الاتجاه واضحاً فى كل جوانب فلسفة هذا العصر التى توصف بالفلسفة المدرسية Scolastique ، لأنها كانت تدرس فى المدارس . ومن أبرز فلاسفتها القديس أوغسطين Saint Augustin (٣٥٤ - ٤٣٠ م) والقديس توما الاكوينى Saint Thomas D'Aquin (١٢٢٥ - ١٢٧٤ م) .

وفى شأنها يقول هذا الأخير « ان العقل الانسانى ما هو الا القاعدة القريبة للقانون الطبيعى ، أما القاعدة البعيدة والأولى فهى القانون الأزلى ، أى العقل الالهى الذى يرى فى الذات الالهية جميع الطبائع ونظام علاقاتها ، والارادة الالهية التى حققت الطبائع فأرادت أن يحترم هذا النظام . ان ما لدينا من نور العقل اشراق القانون الأزلى فى الخليقة الناطقة . فللقواعد القوية قوة الالتزام فى الضمير بموجب القانون الأزلى الصادرة عنه . وطاعة هذه القوانين تحقيق للنظام وتكريم لواضعه ، فهى تستحق للمطيع ثواباً ، وهذا الاستحقاق يقوم مؤقناً مقام الغاية القصوى ويؤدى إليها . والمعصية اخلال بالنظام واهانة لواضعه ،

فهي تستحق للعاصي عقابا . وهكذا يلزم عن القانون الجزاء وتكفل لنا المبادئ الأساسية للأخلاق « (١) .

* * *

وقد ذاع الايمان بالنواميس الخلقية الطبيعية في هذا العصر الوسيط فطغى طغيانا شبه تام على شتى الاتجاهات الفلسفية والتشريعية ، وأقيمت على أساس من التسليم به المبادئ الأساسية في الفلسفة والتشريع التي سادت التشريع الكنسي ، ومن بعده آراء جهابذة التشريع هناك من أمثال فاريناسيوس Farinacius ، وجروسيوس Grotius ، وبوفندروف Puffendorf ، وجوس Jousse ، ودي فولان De Vouglans ، وجيو Gyot ، وباستوريه Pastoret وغيرهم ، فكل هؤلاء قد بنوا مبادئهم القانونية على أساس من الايمان بالعدل المطلق ، ومن التسليم بوجود القوانين الطبيعية واعتبارها مصدرا للقوانين الوضعية في تنظيمها للروابط الاجتماعية بين الأفراد فيما بينهم ، وبينهم وبين الدولة .

* * *

ثم اعتنق فكرة العدل المطلق فيما بعد فلاسفة كبار منهم فولتير Voltaire ومنتسكيو Montesquieu وهما من أنصار مدرسة العدالة المطلقة التي ظهرت في أعقاب ثورة سنة ١٧٨٩ في فرنسا . كما اعتنقها من بعدهم آخرون في فرنسا منهم جوزيف دومستر Joseph De Maistre (١٧٥٣ - ١٨٢١) الذي كان يؤمن بالعدالة الالهية المطلقة حتى في أحكام القضاء الأرضي سواء أصابت بحسب تقديرنا أم أخطأت . واعتنقها أيضا الفيلسوف الألماني عما نؤيل كنت Emmanuel Kant (١٧٢٤ - ١٨٠٤) . وتمتاز آراء كنت بطابع روحي يريد أن يحتفظ للفرد بحريته ازاء الدولة ، حين تبدو آراء دوميستر أقرب الى الدفاع

(١) عن « تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط » للدكتور يوسف كرم طبعة ١٩٦٥ ص ١٧٩

عن سلطان الدولة على الأفراد في سبيل تحقيق العدل الالهي المطلق الذي كان يؤمن به .

وساد نفس الاعتقاد أيضا لدى فقهاء ما بعد ثورة سنة ١٧٨٩ في فرنسا من أمثال روتير Rauter ، وسوميير Sommières ، ولسلييه Le Sellyer وغيرهم ... واعتنقها في انجلترا فلاسفة كثيرون ، وأيضا نفر من كبار الفقهاء والمشرعين ، فنجد مثلا الفقيه بلاكستون Blackstone يقول ان القوانين البشرية وضعت على أساس من قانون الطبيعة The Law of Nature الذي يركز على القوانين الالهية الأزلية التي لا تبدل ولا تتغير ، قوانين الخير والشر التي جعل الله الانسان يدركها بعقله . ولأن قانون الطبيعة خلق مع الجنس البشرى فهو موازله ، ولأنه من وضع الله فان له السيادة والأسبقية على كل ما عداه . وليس لأى قانون وضعى قيمة ولا اعتبار اذا ما تعارض مع قانون الطبيعة . وأن كل قانون من القوانين الوضعية ان كان سليما فلائنه يستمد كل قوته وسلطاته مباشرة أو بالواسطة من هذا الأصل ...

* * *

ولست أريد أن أتابع هنا موضوع هذا الايمان بوجود قوانين مطلقة خلقية تحكم هذا الكون بصرامة لا تقل عن صرامة قوانين المادة ، مثل الجاذبية والحرارة والمغناطيسية والكهربائية والسكون والحركة والقوة والمقاومة ... فان هذا موضوع يطول شرحه . انما يكفي أن أقرر الآن أن هذا الاعتقاد بدأ فلسفيا ثم تبنته شتى العقائد في كل مكان جاعلة منه محورا أساسيا من محاور الايمان الدينى ، بجانب الايمان بالحياة بعد الموت ، وبالثواب والعقاب .

حتى لقد سادت في وقت من الأوقات فلسفة مقتضاها أن الدولة ينبغي أن تعاقب الجاني من باب الانتقام منه لأنه خرّق القانون الالهي ، وهذا هو عصر الانتقام الالهي أو المقدس Vengeance Divine الذي اتسمت فيه العقوبات بالقسوة عن فهم غير سليم لناموس العقاب الذي توجهه رحمة الاله عندما توجه الانسان في نموه الروحي وتطوره البطيء للأمام على المدى البعيد ، الذي يتعارض

تماما مع كل قسوة . فالقسوة لم تصد تيار الجريمة في أى عصر من عصور التاريخ ولا أعادت أحدا من الجناة الى صفوف المجتمع ، ولا هذبت أخلاقه فدفعت به الى الأمام .

هذا وان كان عصر الايمان بجذوى القسوة في العقاب قد انتهى فان عصر الايمان بالنواميس الخلقية الطبيعية التي توجه أحداث الحياة ، وتتحكم في تطورها الى الأمام لم ينته بعد ، بل يمكن القول في الجملة بأن المذهب العقلي في القانون الطبيعي عاد الى الظهور على أيدي فلاسفة عديدين منذ القرنين السابع عشر والثامن عشر لغاية العشرين ، تستوى في ذلك بعض المذاهب الوضعية مع بعض المذاهب المثالية . هذا وان كان المذهب العقلي الحديث في القانون الطبيعي يفهمه — في الجملة — لا على أنه قانون سرمدى لا يتغير ، بل فحسب على أنه قانون مثالي يتعين على القانون الوضعي أن يسعى الى الوصول اليه ، والى محاولة الارتباط به بوصفه أكمل منه وأسمى .

* * *

والاعتقاد بوجود نواميس خلقية طبيعية يكاد يكون هو بعينه قانون الثواب والعقاب موضوعا في قالب فلسفى ، لولاه لما وجد هذا الاعتقاد صдаه القوى في أذهان الكافة منذ القدم ، ولم تفعل الفلسفة الروحية في العصر الحديث الا أن تولت ابرازه وشرح مقدماته وتناجحه ، بأساليب جمعت الى قوة المنطق تماسك البنيان ووضوح البرهان .

وفي هذا الشأن يتحدث المفكر المعروف ليون دينز Léon Denis قائلا « اذا كنا نجىء من العدم لنعود الى العدم ، واذا كان نفس المصير ، نفس النسيان ينتظر المجرم والحكيم ، الأثاني والمخلص ، واذا كان بحسب مفارقات المصادفة ينبغي أن يكون العناء وحده من نصيب البعض ، والسعادة والمرح من نصيب البعض الآخر ، اذا فلنجرؤ على أن نعلن أن الأمل سراب ، وأنه ليس من عزاء بعد للحزاني ، ولا من عدالة لضحايا سوء المصير .

فالإنسانية تدور محمولة على حركة الأرض بغير هدف ، بغير وضوح ،
بغير قانون خلقى ، مجددة نفسها عن طريق الولادة والوفاة ، وهما الظاهرتان
اللتان يتردد الإنسان بينهما ، ويمضى غير تارك من أثر بعده إلا ما هو كضوء
باهت فى الليل. وتحت تأثير مذاهب كهذه (يتحدث عن المذاهب المادية والاحادية)
ليس على الضمير إلا أن يسكت تاركا مكانه للفرصة الوحشية ، وعلى روح
الوصولية أن تخلف النخوة ، وحب المتعة أن يحل محل التطلعات الكريمة للروح .
وعندئذ فلا يفكر كل إنسان إلا فى نفسه . وبغض الحياة ، بل أفكار الانتحار
ستجىء للاستحواذ على البؤساء . ولن يملك الفقراء إلا الحفيظة على الأغنياء ،
وفى غمرة غضبهم قد يحطمون تحطيمًا هذه الحضارة الفجة المادية .

ولكن كلا ! . . . ان العقل والمنطق يثوران غاضبين محتجين ضد مذاهب اليأس
هذه قائلين ان الإنسان لا يمكن أن يكون قد كافح وعمل وتألم كيما ينتهى الى
لا شيء ، وان المادة ليست كل شيء ، فهناك قوانين أسمى منها ، قوانين للنظام
وللتناسق ، فليس الكون مجرد آلة لاوعى فيها . فكيف يتأتى للمادة العمياء
أن تحكم نفسها بنفسها عن طريق قوانين ذكية حكيمة ؟ ! . وكيف يتأتى لها وهى
مجردة من العقل ومن الشعور أن تنتج كائنات عاقلة ، شاعرة ، قادرة على
أن تميز بين الخير والشر ، وبين الأمر العادل والظالم ؟ ! ماذا أقول ؟ ان الروح
الإنسانية عرضة لأن تحب لغاية الفداء ، ومعانى الجمال والخير منقوشة فيها ،
ومع ذلك يقولون انها تابعة من عنصر لا يملك — فى أية درجة — شيئًا من هذه
الصفات ! ! فهل نحن نشعر ونحب وتألم ، ومع ذلك فقد انبعثنا من مصدر أصم
صلب صامت ؟ ! وبالتالي فنحن أكمل وأفضل من مصدرنا ؟ !

ان منطقًا كهذا هو عدوان على المنطق ، فليس من الحكمة أن تقبل القول بأن
الجزء يمكن أن يكون أسمى من الكل ، أو أن الذكاء يمكن أن يجيء من مصدر
غير ذكى ، أو أنه يمكن أن يخرج من طبيعة لا هدف لها كائنات عرضة لأن تتابع
الجرى وراء أهدافها . ان الذوق العام يقول لنا على العكس من ذلك أنه اذا كان
الذكاء ، وحب الخير والجمال ، كامنين فينا فينبغى أن يصلنا اليانا من مصدر يملكهما

بدرجة أعلى منا . وإذا كان النظام ظاهرا في جميع الأشياء ، وإذا كانت هناك خطة تكشف عن نفسها فذلك لأن تفكيراً قد وضعها ، ولأن عقلا قد رسمها ^(١) .

البحث الثاني

في موقف بعض مدارس الإنكار

عن فلسفة نيتشه

ما لا ريب فيه أن المدارس المادية في تعليل الحياة تأبى التسليم بوجود نواميس خلقية طبيعية ، ما دام هذا الوجود متصلا بوجود القدرة الخالقة ، وبالإيمان بالتالي بالثواب والعقاب . ويكاد يكون هناك تلازم تام بين الله والخلود والنواميس الخلقية مما دفع وليام جيمس الى القول بأن « الدين في الواقع يعنى عند الأغلبية من الناس خلود الروح ليس الا ، وأن الله هو موجد هذا الخلود » .

ولا يتسع المقام لمناقشة مدارس الإنكار هنا ، أو لعرض البحوث الوضعية الكثيرة التي أثبتت الخلود — بمعنى استمرار الحياة بعد موت الجسد المادى — ولكن ينبغي أن يتسع مع ذلك لكلمة عابرة عن موقف فيلسوف منكر واحد اخترته هنا كنموذج تتمثل في آرائه ذروة الاتجاهات المادية ، وبالتالي إنكار القيم الروحية والخلقية ، وهو الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه *Frédéric Nietzsche* (١٨٤٤ — ١٩٠٠) .

فقد كان هذا الفيلسوف يعتقد أن منبع الأخلاق وأحكامها التقويمية « هي الطبيعة الانسانية بما فيها من غرائز ، وعلى رأس هذه الغرائز جميعا غريزة حب السيطرة واردة القوة ، وليست هناك أفعال أخلاقية في ذاتها ، وإنما هناك تفسير للأفعال الانسانية وتقويم لها ، حسب طبيعة الفاعل والمقوم ، وما تطمح اليه هذه الطبيعة من حب السيطرة واردة القوة . والشئ الذى يقع عليه التقويم في ذاته ليس أخلاقيا ، وليس مضادا للأخلاق ، وإنما هو على الحياد .

(١) عن مؤلفه « بعد الموت » *Après La Mort* ص ١٠٩ — ١١١

والأخلاقية في مجموعها هي لغة الأحوال النفسية الرمزية ، وهذه الأحوال بدورها لغة الوظائف العضوية الرمزية كذلك ، فهي ترجع في النهاية الى أحوال الجسم الفسيولوجية . ويقصد نيتشه بهذه الأحوال الفسيولوجية معناها الواسع للدلالة على « الطبيعة » أو « الواقع » أو « الحقيقة الفعلية » . فالأخلاق عنده نوع من أنواع تفسير الواقع والحقيقة الفعلية والطبيعية ، وكل هذا لديه بمعنى واحد . وما دام الأمر على هذا النحو فيجب على الأخلاق أن تكون متفقة مع مقتضيات الطبيعة ، وأحوال الواقع وجوهر الحقيقة الفعلية ... »^(١)

وقد دفع هذا النظر نيتشه الى القول بأن الفلسفة الأخلاقية كلها ليست سوى أوهام وتخيلات « ولا تعثر في كل تطور الأخلاق على أية حقيقة : فكل مبادئها أكاذيب ، وكل تحليلاتها النفسية تلييسات وتزوير ، وكل أشكال المنطق التي أدخلها الناس في مملكة الأكاذيب هذه ، ليست الا سفسطات .

ذلك لأن جوهر الحقيقة الفعلية هو الحياة الواقعية التي نحيها ، وهذه الأخلاق تجعل الحياة تابعة لشيء آخر خارج عنها ، وسيلة لغاية أخرى غيرها . والمثل العليا التي تدعونا هذه الأخلاق الى تحقيقها أو السعى وراءها ترمى الى افقار الحياة الحقيقية والانحطاط بها الى أدنى مستوى للحيوية ممكن ، بينما يجب عليها مادامت الحياة الحقيقية هي كل شيء ، أن تسمو بالحياة ، وأن تجعلها خصبة مليئة .

كما أن هذه الأخلاق تعارض قوانين الطبيعة الحقيقية ، فهي تدعو مثلا الى الشفقة على الضعفاء والمضطهدين والمنحطين والعمل على بقائهم بكل الوسائل الصناعية ، مثل كل هذه المنشآت التي ترمى الى حماية العجزة والمنحطين ، مع أن قانونا مهما من أهم القوانين الطبيعية الحقيقية ، هو قانون الانتخاب الطبيعي يعمل على زوال الكائنات غير الصالحة ، والتي لا تستطيع من أجل هذا أن تخرج ظافرة من معركة الجهاد من أجل الوجود والبقاء ... »^(٢)

(١) عن كتاب « نيتشه » للدكتور عبد الرحمن بدوي طبعة ١٩٦٥ ص ١٩٧ ، ١٩٨

(٢) عن المرجع السابق ص ١٩٩ ، ٢٠٠

وهكذا انتهى ينتشه الى انكار أعظم مبادئ الأخلاق كلها وهو الرحمة ، وراح يقرر في اصرار أن « الضعفاء العجزة يجب أن يفنوا : هذا أول مبدأ من مبادئ حينا للإنسانية (!!) . ويجب أيضا أن يساعدوا على هذا الفناء (!!) » ثم يقول أيضا : « أى الرذائل أشد ضررا ؟ — الشفقة على الضعفاء العاجزين (!!) » كما راح يبغض الشفقة أشد بغض في حدة مرضية ويشتمز من منظرها كأنها جيفة قائلا : « ان الشفقة فضيلة المومس » ، ويمجد القسوة « فهي أعظم شئ يؤدي الى تقوية الانسان وتربيته على القيام بالخطير من الأعمال والاقدام على أشد المخاطر »^(١) . وراح بالتالى يمجّد الحرب وينصح بها « ولست أوصيكم بالسلام ، ولكن بالظفر والاتصار . فليكن عملكم اذا فضالا ، وسلامكم انتصارا ... أنتم تقولون لن القضية الجيدة تقدر الحرب ، أما أنا فأقول لكم : انها الحرب الجيدة هي التى تقدر كل قضية » (!!)^(٢) .

وهكذا انتهت به عقيدة عبادة القوة الى عبادة نابليون ، ومحاولة النيل من شأن الأنبياء والفلاسفة الذين نادوا بالرحمة والمحبة والقيم الروحية الصحيحة ، وعلى رأسهم سقراط وأفلاطون وكنت ، كما انتهت به الى نتائج كثيرة تمثل أقصى درجات الخلط وقلب القيم الصحيحة رأسا على عقب بقدرة شيطان عبقري : —

— فهو طورا يهاجم الأخلاق ويعطيها تفسيرات بلا أدلة^(٣) .

— وهو طورا يهاجم الروح ويمجد الجسد ، ويفضل الجسد على الروح : قائلا « اتنا يجب الآن أن نعد الجسم أعظم من الروح . فالجسم هو العقل الأكبر ، والروح هي العقل الأصغر . وأنتم يا اخواني فلتحدثوني عما يقوله جسمكم عن روحكم . أليست روحكم فقرا ، ودنسا ، وغرورا يستوجب الرثاء ؟ »^(٤) .

(١) عن المرجع السابق ص ٢١٥ ، ٢٦٨ ، ٢٦٩

(٢) عن المرجع السابق ص ٢٦٦ ، ٢٦٧

(٣) فمثلا هذا الصراع بين السادة والعبيد الذى جعله مصدرا للأخلاقيات ،

ما هو دليله على صحة هذا المصدر ؟ .

(٤) عن المرجع السابق ص ٢٤٠

— وراح يمجّد الموت ، لا لأنه يمثل باب الخلود ، بل لأنه يمثل باب العدم .
« فحذار أن تقول ان الموت مضاد للحياة ، فهذه الحياة هى كل شئ ، وليس الموت إلا جزءا مكتملا لها . أما الجزع مما بعد الموت فليس له ما يبرره ، لأنه ليس بعد الموت شئ : ما بعد الموت لا يعنيّنا بعد » . ولذا راح يدعو للاتّحار ، فالموت الطيعى شئ عظيم ورائع ، ولكن الموت الارادى أعظم وأروع « فيجب على الانسان — حبا فى الحياة — أن يريد الموت حرا مدركا لا صدفة فيه ولا مفاجأة » . وأجل الأعياد عنده هو عيد الموت الارادى الذى يقبل عليه الانسان طائعا مختارا ويجذبه بنفسه اليه . . ومن أجل هذا « أوصيكم بأن تموتوا موتى ، هذا الموت الحر المختار ، ذلك الذى يأتى الى لأنى أريده »^(١) .

بل راح يهاجم حتى العقل « لأن العقل فى حياة الانسان لاحاجة اليه ، وهو خطر ، وغير ممكن » ، ولا حاجة الى العقل فى حياة الانسان « لأن عدم معقولة شئ من الأشياء ليست حجة ضد وجوده ، بل بالأحرى أنها شرط لوجود هذا الشئ » . فالوجود — ويعنى به نيتشه الصيرورة التى هى حقيقة الوجود وجوهره — يتناقض مع العقل ويتنافى مع المعرفة العقلية حتى أنه قال « أن الذى يمكن تصوّره عقليا لا بد أن يكون وهما لا حقيقة له » . كما أن العقل خطر ، لأنه — كمقل نيتشه نفسه — يدعى معرفة كل شئ وادراك كل شئ ... فلو كانت الانسانية قد سارت حقا على مقتضى العقل ، أعنى على أساس أفكارها وعلمها ، اذا لكان قد قضى عليها منذ زمن طويل ، لأنها فى الواقع لم تعلم عن طريق العقل الا الشئ الضئيل جدا مما لا يكفى مطلقا للوفاء بمقتضيات الحياة كلها »^(٢) .

ولذا راح أيضا يهاجم « هذا الوهم الذى انساق فى تياره الفلاسفة ، حين زعموا وجود عقل كلى يحكم الكون ويسوده ، فتصبح الظواهر كلها وأحداثه معقولة : فالعقل الوحيد الذى نعرفه هو هذا العقل الضئيل الموجود فى الانسان . والعقل شئ نادر الوجود ، ومعظم ما فى الحياة يسير دون عقل . حتى عقلنا نحن

(١) عن المرجع السابق ص ٢٤٤ ، ٢٤٥

(٢) عن المرجع السابق ص ٢٠٦

أنفسنا وهو العقل الوحيد الذى نعرفه ليس عقلا خالصا كله ... فواهمون اذا هؤلاء الفلاسفة الذين يتصورون الوجود كله على هيئة عقل مطلق^(١) .

وكما ألقى نيتشه العالم الحقيقى ألقى أيضا العالم الظاهرى « لقد ألعينا العالم الحقيقى ، فأى عالم بقى لنا اذا ؟ لعله العالم الظاهرى ؟ لكن كلا لقد قضينا على العالم الظاهرى فى الوقت الذى قضينا فيه على العالم الحقيقى^(٢) » . ولكنه راح مع ذلك يتحدث مع زرادشت - حكيم الفرس - عن العود الأبدى « سيأتى يوم فيه تعود من جديد سلسلة العلل التى أنا مشتبك فيها ، وستخلقنى من جديد ... وأنا نفسى سأكون من بين علل العود الأبدى . سأعود مع هذه الشمس ، وهذه الأرض ، وهذا النسر ، وهذه الحية ، لا من أجل حياة جديدة ، ولا من أجل حياة أحسن ، ولا من أجل حياة مشابهة . انما سأعود دائما أبدا الى نفس هذه الحياة بعينها ، وأنا لا أتغير ، لا فى صغيرة ولا فى كبيرة . سأعود لكى أعلم الناس من جديد نظرية العود الأبدى^(٣) » .

واقترح نيتشه بنظرية العود الأبدى هذه - التى استقاها من تعاليم هذا الحكيم الفارسى العظيم الذى عاش بين القرنين السابع والسادس قبل الميلاد والذى أسس الديانة الزرادشتية التى ظلت سائدة فى فارس وبعض ربوع الهند لآماد طويلة - ولمل لها أتباعا لغاية الآن . ولذا قال نيتشه « فالماضى أحياء حياة أخرى ، والحاضر أحياء ، لا بوصفه لحظة عابرة تنقضى فى الحال ، ولكن بوصفه أبدا وزمانا خالدا . فكأن الانسان اذا يستطيع عن طريق نظرية العود الأبدى - المرتبطة بقانون العلية أو ارتباط الظواهر الواحدة بالأخرى برابطة السبب والنتيجة - أن يحيا فى كل لحظة . وليس هناك من حل لمشكلة الزمان أعظم من هذا الحل ، لأن فى هذا التكرار معنى الخلود الانسانى ، وهو أقصى ما تطمح فلسفة الزمان فى الوصول الى تحقيقه ، وان كان فيه الغاء لمعنى الزمان بوصفه ماضيا وحاضرا ومستقبلا ، لأن هذه النظرية تخرج الجميع ، وتجعل من الحياة تجربة روحية واحدة يحياها المرء فى نفسه .

(١) عن المرجع السابق ص ٢٠٧

(٢) عن المرجع السابق ص ٢١١

(٣) عن المرجع السابق ص ٢٥٣

فجب الحياة اذا يزداد الشعور به الى أقصى حد متى آمن المرء بهذه النظرية ، وكان فردا ممتازا حقا . كما أن الخوف من الموت يزول نهائيا مادامت هذه الحياة نفسها ، وهى حياة حافلة بالنسبة الى الفرد الممتاز ، ستعود من جديد . فهو يقول للموت كما قال زرادشت له : « أهذه هى الحياة ؟ اذا هاتها مرة أخرى . فالموت اذا لا خوف منه مادام المرء قد ضمن الخلود عن طريق نظرية العود الأبدى ... (١) » .

نقد نيتشه

وفلسفة نيتشه أراد أن يهاجم بها أسلوب عصر الانكار والضياع الذى ساد أوروبا فى القرن التاسع عشر ، وخصوصا بعد سقوط نابليون فى سنة ١٨١٥ ، وما تبعه من سيادة أسلوب الدهماء على أسلوب النخبة الممتازة ، أى سيادة طريقة « الحق مع الأغلبية دائما » بوصفها التعبير الصحيح عن الديمقراطية على أسلوب البحث عن الواقع المفيد واللازم للتطور السريع بالحياة للوصول الى « الانسان الأسمى » Le Surhomme الذى تصبو اليه هذه الفلسفة ، المغايرة فى أغلب جوانبها للفلسفات التى كانت سائدة حتى ذلك الوقت ، والجديدة — الى حد ما — على تاريخ الفكر الانسانى .

وعندما أقول انها جديدة فلا أعنى مطلقا أنها صحيحة ، بالأقل فى جوهرها . وقد أفسحت لها من الصفحات هنا مالم أفسحه لغيرها ، لمجرد أنها تمثل أفكارا جديدة عما سبق ، ومغايرة لها مغايرة تامة ، مما قد يتيح للقارئ فرصا أوسع للمقارنة والتأمل وللإطلاع ، وان كانت لا تتيح فرصة تذكر للتقدير أو للاقتناع . ومن الغريب أن هذه الفلسفة التى تقول ان الوجود ليس الا الحياة ، وليست الحياة الا ارادة ، وليست هذه الارادة الا ارادة القوة ، قد أراد بها صاحبها أن تقف سدا فى وجه عصور الانكار والضياع فى أوروبا ، مع أنها تكاد تمثل بذاتها ذروة الانكار والضياع . فهى تقوم على انكار أفضل القيم الخلقية

(١) عن المرجع السابق ص ٢٧٢ ، ٢٧٣

العملية والفلسفية الصحيحة ، بقدر ما تهى الأذهان لضياح صريح لكل عناصر القوة الحقيقية ، وهى قوة الخير والمحبة والسلام ، ومعها قوة الضمير والإيمان .

وأخطر ما فيها أنها تخلط بين نواميس الحياة الخلقية ، ونواميسها البيولوجية أو الفسيولوجية . فمادامت هذه الأخيرة تقوم على بقاء الأقوى فينبغى أيضا أن تقام مبادئ الأخلاق على شريعة الغاب وعلى عبادة الأقوى أيضا .. وقد اضطر نيتشه الى ذلك لأنه أنكر استقلال الروح وتصورها تابعة للجسد ، فقوانين الروح في تقديره ينبغى اذن أن تتبع قوانين الجسد ، مع أنها على طرفي نقيض .

وراح مع كل هذا الانكار الخطير يتخبط من جديد ويتحدث عن الخلود في صورة نظرية « العود الأبدى » التى أخذها من ديانة زرادشت الفارسية القديمة فجاءت تصوراته أقرب الى الصدق - ولو الى حد ما - من كل تصورات الهدامة الأخرى عن الأخلاق ، ومادية الكون ، والفناء بالموت ، وتمجيد الانتحار ، وتفضيل الجسد على الروح ، ومهاجمة العقل الانسانى ، والعقل الكونى ، والعالم الظاهرى ، والعالم الحقيقى ، والشفقة والسلام ، مع تمجيد القسوة والحرب ... وكل هذا فى سبيل الوصول الى « انسانه الأسى » !!

ولا ريب أن هذه الفلسفة القائمة على العزلة المفرط ، وعلى الاحساس الزائد بالعظمة كان لها أسوأ الأثر فى توجيه الشباب الألماني بوجه عام الى هذه الوجهة المفتونة بالقوة العسكرية ، المولعة بالحرب والتسلط التى عزلته عن العالم أجمع ، والتى ذاقت منها ألمانيا الأمرين ، ومنيت بسببها بهزيمتين ضخمتين فى الحربين العالميتين الأولى والثانية بعد أن فقدت زهرة شبابها ، ومعها آمالها فى السيادة والتسلط عن طريق الحرب والقوة العاشمة التى تنكر الشفقة وتهرب منها ، والتى كان ينفر منها نيتشه أشد النفور ويبغضها أشد البغض .

فلسفة نيتشه أقرب الى أن تكون مجرد خواطر انفعالية مستوحاة من شريعة الغاب ، منها الى أن تكون فلسفة صحيحة جديرة بالانسان المناضل الذى يحاول أن يتعرف على مواضع أقدامه وسط ظلمات الحياة ، لكى يشق طريقه

شقا صحيحا ، فى تحديد علاقته بنفسه ، وباخوته فى الانسانية ، وبنواميس الحياة الطبيعية التى يسعى جاهدا فى الوصول اليها .

ولا ريب أنها خواطر غير صالحة للتطبيق العملى — وهذا وحده دليل فشلها كـفلسفة ناجحة للحياة . ولم يبحث نيتشه هذا التطبيق ولم يعرض لآثاره ، ولم يكبد نفسه حتى أن يعين مصادر القوة الحقيقية عند الأقوى . . . فهل يعد مجرد الانتصار دليل قوة وصلاحية للبقاء ، وجدارة بالتمجيد ؟ !! ان الزواحف والحشرات السامة قد تقتل العابرة والمناضلين ، فهل معنى ذلك أنها أقوى وأذكى وأجدر بالتسلط منهم ؟ ! لذلك كله فإن فلسفة نيتشه تعد بلا ريب نكسة كبرى فى تاريخ الفكر الانسانى ، ولا تعد فى الموازين الصحيحة شيئا الى جانب الفلسفة الاغريقية ، ولا الى جانب فلسفة كـنط ، أو شوبنهاور أستاذ نيتشه . ولعل نيتشه أخذ عن فلسفة شوبنهاور وبخاصة عن مؤلفيه « الكون ارادة وامثال » ، و « حول الارادة فى الطبيعة » كل هذه العبادة المحومة لقوة الارادة ، مع اعطائها الغلبة على العقل ، فى تحديد نوازع الانسان وفى تعيين شخصيته أيضا .

وهى لا تعبر عن شىء قدر تعبيرها عن مزاج انطوائى حاد النزعة ، ميال الى التسلط ، وعن عقلية ارسقراطية مادية شديدة الاعتداد بنفسها وبقدرتها الهائلة على كشف النقاب عن ألغاز هذا الكون وفك معمياته التى لا تنتهى ، ولذا وقعت فى سلسلة من مبالغات ومغالطات وتناقضات لا آخر لها ، ويضيق عن التعرض لها كلها المقام الحالى ، فنترك للقارئ مهمة كشفها بنفسه لأنها واضحة جلية .

ولعل هذه الفلسفة تتضمن بنفس المقدار تعمييرا صادقا عن عقلية نيتشه المضطربة التى قادته الى مصحة للأمراض العقلية أمضى بها — على غير جدوى من علاج — أكثر من عشر سنوات ، هذا الاضطراب الذى بدأت أعراضه — فيما يبدو — فى بعض كتاباته قبل أن تبدأ فى بعض تصرفاته .

وعلى أية حال فإن هذه الخطوط الانكارية لجميع القيم الخلقية الصحيحة لا تميز فلسفة نيتشه وحدها بل تميز أيضا فلسفات أخرى نحت نحوها ، وخيل الى أصحابها أنهم لمسوا بفلسفاتهم الكلامية كبد الحقيقة الذى نأى عنه الايمان النظرى السلس القياد ، بالله وبالخلود ، وبنواميس الطبيعة للأخلاق وللضائر .

الفصل الثانى

فى ماهية النواميس الخلقية الطبيعية

تناولت فى الفصل السابق عراقة الايمان بوجود النواميس الطبيعية التى تحكم الخلق ، كما تحكم قوانين أخرى المادة ، فتوجهها فى منظوماتها الذرية العجيبة وهى تسبح فى فراغها الاثيرى كما توجه الضوء والحرارة والكهربائية والمغناطيسية، وكل حركة فى الكون نحو الاتزان والتناسق مع سائر مظاهر الوجود الذى يبدو لنا ماديا وما هو فى حقيقته من « المادى » فى شىء .

وهذه النواميس الطبيعية التى تحكم الكون لا اعداد لها ، ويعرفها كل مشتغل بأى علم من العلوم . وكل تقدم لعقل الانسان فى الكشف عن قانون أو أكثر منها مهد له السبيل للوصول الى اختراع أو أكثر من هذه الاختراعات التى يفاخر بها كأنها حقيقة من صنعه ، مع أنها كلها تستند الى نواميس طبيعية موجودة من قبل ، وكائنة من قبل أن يقف الانسان على قدميه . ولم يكن له من دور فيها سوى فضل اكتشاف بعضها ، ثم محاولة تسخيرها لخدمته ، أو بالأدق لخدمة الطبيعة العاقلة فى نشاطها الدائب خلال هذا العدد غير المحدود من النواميس التى سمحت للانسان أن يوجد ، وأن يقف على قدميه فى محاولة كشفها ، وهو مع ذلك لن يكشف سوى النزر اليسير ، اذا أحسن التأمل والتفكير . . .

ولكل ناموس يحكم المادة ناموس خلقى يقابله ، أو بالأدق ناموس عقلى مرتبط به مادام الارتباط محتوما بين العقل والمادة . اذ أنه من غير المتصور أن توجد قوانين طبيعية تحكم مظاهر الوجود المادى ولا تحكم ، فى نفس الوقت وبنفس المقدار ، مظاهر الوجود الروحى أو ان شئت العقلى ، الذى يمثل الوجود الحقيقى للحياة .

وماهية هذه النواميس الخلقية الطبيعية موضوع يطول شرحه ، ولكن سنعرض له فيما يلى بالقدر اللازم للكلام فى التسيير والتخير وذلك فى بحثين متتابعين على النحو الآتى :

المبحث الأول : بين الايثار والأثرة .

المبحث الثانى : موقف علمى النفس والأخلاق من هذه النواميس الخلقية الطبيعية .

المبحث الأول

بين الايثار والأثرة

ان كان الفكر الحديث لم يأت بفاهيم جديدة — فى شأن ماهية المبادئ الخلقية الطبيعية من ناحيتى قيمتها فى اسعاد الانسان ، ووثيق اتصالها بنوع المعرفة الذى يغذيها ويتغذى بها — الا أنه ألقى على رسالة هذه المبادئ المستقرة أضواء كثيرة جديدة لا تقل فى قوتها عن تلك التى ألقاها على الايمان المستدير ، وعلى سلطان الضمير ، عندما أعطاها أسانيد جديدة تجعل العقول أقرب الى فهمها ، وأسبابا جديدة لتقدير قيمتها ، وبالتالي للاستمسك الحقيقى بها .

كما وضع فى نفس الوقت زوايا جديدة كانت غامضة من هذه النواميس ، وأعطى قيمة كبرى لفضائل كثيرة كان الناس فى تقديرهم الخاطيء للأمور يضربون صفحا عنها وعن أصحابها . فأخذت تبرز تحت هذه الأضواء الجديدة قيمة المحبة والوداعة ، والقناعة والصبر ، والتضحية والشجاعة ، والسماحة وسعة الصدر ، وهكذا من شتى القيم الخلقية التى بدأت تسترد كل مجدها التليد ، وتفهم من جديد بوصفها علامات أكيدة لمراقبة الذات ، ومرآة ناصعة تعبر عن مدى نضجها وتطورها ، وبالتالي جدارتها بكل تقدير .

فلم تعد هذه الفضائل — وأمثالها — مجرد مزايا عابرة قد تضر صاحبها أكثر مما تفيده ، ولم تعد مجرد حلية للانسان أن يتحلى بها اذا شاء ، أو أن يتخلى عنها اذا شاء مادام فى مقدوره هذا التخلي !!! بل أصبحت فضائل الانسان محسوبة له فى نواميس الطبيعة بقدر ما تحسب عليه رذائله ، وأصبحت هذه وتلك معا تستمد قوتها الحقيقية من كونها مواد مسطورة فى تقنين الحياة الأزلئ ، الذى لا يقبل الخروج عنه ولا التحايل عليه . والخير كل الخير لمن يصل الى فهم هذه المواد فهما

صحيحاً ، فيحاول التقيد بها في حركاته بل في خلجات ضميره ، الى أقصى ما يستطيع أن يصل اليه بحسب ظروفه وقدراته .

وهذه النواميس تكاد — رغم تعدد صورها الخارجية — ترجع الى أصل واحد ، وهو أن كل ما ينبعث عن الأثرة شر يعوق تقدم الذات ويسوء اليها ، لذا يجعل بالعقل تفاديه ، وأن كل ما ينبعث عن الايثار خير يجعل الاقبال عليه ، لأن الايثار طاقة حقيقية تغذى ملكات الذات وتدفع بها الى الأمام في طريق نمو العقل والعاطفة .

فكل أخطاء النفس وشرورها تنبع عن رذيلة الأثرة وشقيقتها الغرور ، وكل فضيلة فيها تتبع عن الايثار وشقيقه التواضع . وعوامل الضعف والعشار كثيرة ، ولكن مصدرها في النهاية هو الغرور — شقيق الأثرة — الذي يفترس العقل افتراساً — ومعه كل موهبة حقيقية ، كما يفترس الوحش الضاري فريسته الواهنة المستسلمة ، ويمزق ملكات النفس الدفينة فيتركها خلواً من كل موهبة الا القدرة على التفرير والادعاء ، كما يمزق الداء الويل الصدر والأحشاء تاركا ضحيته البائسة حطاماً وأثلاً ، ويستوى في ذلك السيد مع المسود ، وصاحب القوة والجاء مع العاجز الذليل ، والعالمق القوى مع المحطم العليل .

وهكذا يصبح تقدير الأرض سراباً كيفما جاء والى أين اتجه ، أما تقدير الحياة فهو التقدير الحق تمنحه للوديع المتواضع عندما يعرف كيف يتسق اتساقاً صحيحاً مع حقائقها التي تتكشف له في ببطء ومشقة عن طريق نمو الوعي والحكمة . . . وهذا هو أنقى صور التكريم وأقدرها على النمو والازدهار ، وهيئات أن تمنحه الحياة لأى واهم مفتون تسعى اليه الخيلاء في الليل والنهار ، وتهرب منه حقائق الحياة بنفس المقدار . . .

ولذلك كله كانت الوداعة مصدراً لفضائل كثيرة . فهي مصدر الاحساس الفنى ، والتقدير السليم لكثير من الأمور ، بقدر ما هي مصدر لكثير من الصفات الطيبة مثل الشجاعة ، والنخوة ، والوطنية ، والتضحية ، والاستقامة ، والنضال الشريف . وهي في كل نطاق تتبع من انكار الذات ، ولا تقف في طريقها عقبة كمقبة

الأثرة التي تعطل في الانسان نشاطه العقلى ومعه المعرفة الصحيحة والماطقة الكريمة . كما تقلب الموازين والقيم رأسا على عقب ، فاذا الجهل يبدو عرفانا ، والغباوة ايمانا ، والشر خيرا ، والمغالطة برهانا . كما أن الأثرة تولد احتقار الآخرين ، ومع الاحتقار الحقد ، والحسد ، والانتقام ، والقسوة ، والمدوان على الحقوق ، وذلك بالاضافة الى أنها تصنع الشخصية الانطوائية التي تهب صاحبها حتما الى حياة التعاسة والشقاء ، بل قد تهبه أيضا الى أخطر ما يصيب العقل والنفس من آدواء

ولا تكتفى الأثرة بتعطيل كل فضيلة حقيقية في النفس ، فلا تقنع بأقل من التهامها في النهاية ، ومعها كل موهبة بل كل المعية وذكاء ، وكل علم وعرفان - جاعلة من هذه كلها عناصر قوية للتخلف بدلا من الارتقاء - وذلك كله بحكم الصراع الخالد بين الشر والخير في ناموس الحياة ، والذي يتمثل أول ما يتمثل في اصطراع عوامل الخير والشر داخل الذات .

ولا يوقف طغيان الأثرة عند حددها شيء قدر قوة الاثر . وارادة الانسان الحرة هي في النهاية الفيصل في هذا الصراع الخالد بين الشر والخير ، أو بالأدق بين شهوات الذات السفلى محكومة بالجهالة ونوازع الذات العليا محكومة بالمعرفة ، وبارادة التسامى التي تستلهمها الذات من احساسها بحقيقتها ، ومن اتصالها غير الواعى بعالمها الأصيل . « فنحن جميعا من الوجهة النفسية قد ولدنا منطوين أنانيين ، ولن نصير منبسطين ، في غير أفانية ، الا بمواصلة بحث أنفسنا من جديد ، أعنى ذلك البحث الشاق للعادات والصفات الشخصية الجديدة . ففى غضون سنين الطفولة المبكرة ، وبتوجيه الوالدين ، وبدون أن نشعر نكتسب عادات كثيرة ، أما فيما بعد ، عندما تتقدم بنا السن ، فلن يمكننا اكتساب هذه العادات الا ونحن شاعرون بما نعمل ، والا بعد بذل مجهود شاق »^(١) وهذا كله يثبت خطورة دور الارادة الانسانية في تطوير الذات للحصول على قدر أوفر من فضيلة واحدة هي أم الفضائل جميعا حتى بحسب حقائق علم النفس الحديث .

(١) عن كتاب « العودة الى الايمان » للعالم النفساني الدكتور هنرى لنك : ترجمة الدكتور ثروت عكاشة ١٩٦٤ ص ٦٢ ، ٦٣

ولذلك يمكن - بغير كبير عناء - القول بأن كل فضائل النفس تتبع من فضيلة واحدة حقيقية . فهي أشبه ما تكون بالصيغ المتنوعة للمادة الصلبة عندما ترجع رغم تعددها الى أصل واحد وهو الأثير ، الذى يرجع بدوره الى طاقة واحدة محبوسة بحاجة الى عقل كيما يوجهها ويتوجه بها . كذلك فضائل الانسان ترجع كلها الى طاقة واحدة تغذيها وتتغذى بها وهى طاقة الايثار التى تغذيها المعرفة ، ويرجع عكسها الى الصورة العكسية لنفس الطاقة وهى الأثرة التى تغذيها الجهالة .

بين حب الذات والاحساس بالذات

وليس انكار الذات معناه ازدياء ملكاتها ، ولا انكار حقيقة الاحساس الصحيح بالذات كشرط لسعادة الانسان ، بل معناه الترفع - فحسب - عما قد يحط من قدر الذات مع تكريس الارادة الحرة للخدمة الشريفة ، وتكريس الوعي لأداء رسالته الصحيحة ، وهى الابتداع بدلا من رسالة التكالب على السلطة أو جمع المتاع . فرسالة الوعي التى أعدتها له الطبيعة منذ بدء الخليقة هى أن يكون ناميا مبتدعا ابتداعا صحيحا . فاذا ما توقف عن أداء رسالته فقد ارتكب الوزر الأكبر نحو قانون الطبيعة الأكبر ، وهو النمو الارتقاء .

ولا ينبغى اذا الخلط بين الاحساس الصحيح بالذات وبين حب الذات . فالاحساس بالذات احساسا صحيحا معناه شعور الانسان بقيمته فى موكب الحياة ، واستقلال وجدانه عما عداه . فمن حق كل انسان أن يشعر بأنه موجود وأنه حكم مختار له دوره الهام فى توجيه أحداث حياته ولو الى حد محسوس . وأنه بوجوده هذا يؤدى لموكب الحياة رسالة عظمى كذلك التى تؤديها له الحياة . وأن يشعر بأن عين العناية ترعاه فلا يمكن أن تتخلى عنه ان أخطأ أم أصاب فيما يفكر وفيما يريد ، لأن عين العناية تحيط بكل عناصر خطئه وصوابه ، ولأنها تريد الحفاظ عليه كما تريد له النمو والارتقاء . وبالتالي تريد له من السعادة بقدر ما يريد لنفسه ، وبقدر ما يمكنه أن يسيطر على عناصر الانطواء فيها والشقاء .

وهذه السيطرة على عناصر الشقاء لا تنأتى الا اذا اقتنع أولا بأنها لا تتبع عن ارادة غبية لا ترحم ، بل عن قانون السبب والنتيجة ، وأن بمقدوره السيطرة على النتائج عن طريق تقصى أسبابها الحقيقية الكامنة فيه قبل أن تكون خارجة

عنه . وبقدر ما ينمو هذا الاحساس الصحيح بحرية الاختيار بقدر ما يحصل الوجدان على ثقة متزايدة بنفسه ، فيصبح أكثر تسامحا مع غيره ، وأقدر في الحكم الموضوعى على الأمور ، ومن هنا يتسع تدريجيا أفق العاطفة والتفكير .

وهذه النتائج الباهرة التى يحصل عليها الوجدان عن طريق الاحساس الصحيح بالذات ، وتفهيم النفس على حقيقتها ، يحصل على عكسها عن طريق حب الذات الذى يجعل منها محورا للفكر وللعاطفة بصورة واعية وغير واعية ، وذلك الى المدى الذى يعجز أبلغ جناية على نحو الوعى الذى هو المستودع الآمن للشعور والتفكير .

فالوعى لا ينمو فى الاتجاه الصحيح الا فى ظل انكار كاف للذات - انكار يكفل بذاته توفير حرية كاملة للتفكير وللتقدير ، وللبحث وراء المعرفة غير مقيدة بقيود . وكل قيد يرد على حرية الوعى أيا كان مصدره أو مداه انما هو حرب باغية معلنة على تقدم الحياة ، أشد وزرا من كل حرب دموية أعلنتها الحماقة على الحكمة والجهالة على العرفان ، حتى اذا جاء هذا القيد من داخل الذات ، بل خصوصا اذا جاء من داخلها . . .

ومن يقف عاجزا عن تفسير الكثير من ألغاز الطبيعة ، وعن تفهيم حكمة الأحداث الضخمة التى غيرت مجرى التاريخ الانسانى ، وحكمة المأسى المرة التى عانى منها الانسان ولا يزال يعاني ، فانه لن يجد مفتاح اللغز الا فى ناموس تطور الوعى ، وتفوقه الساحق على كل ناموس آخر عداه ، مهما ظهر لنا انسانيا رحيمًا فى هذا المستوى الضيق المحدود من الوجود ، خصوصا من ناحية اتصال هذا الناموس بـحب الذات أو بانكارها ، وبالتالي بمبودية الذات لنفسها أو تحررها من هذه المبودية المدمرة لكل حرية داخلية ، وبالتالي لكل تقدير للأمور سليم .

انما الأمم الأخلاق

وما يصدق على الفرد يصدق على المجموع أيضا ، فلا شيء يهتم ذكاء الجماعة ويحوّله الى طاقة هدامة مثل نزعة الإثرة هذه . فعلة التخلف لكثير من الجماعات كائنة فى مستواها من الأخلاق لا فى مستواها من الذكاء . ثم ان تدهور الخلق يؤدى حتما الى تدهور الذكاء ، لأنها وجهان متقابلان لشيء واحد اسمه العقل أو الوعى .

والفرد يتفاعل مع مجتمعه أبداً ، فهو يأخذ منه ويعطى جل عناصر الحرية أو العبودية ، ومعهما جل عناصر التقدم أو التخلف ، وسواء أشعر بذلك أم لم يشعر . وهذه الآن ليست فحسب نظرية فلسفية أو اجتماعية ، بل حقيقة علمية وصل إليها علماء النفس المعاصرون - وبخاصة كارل جوستاف يونج C. G. Jung عندما قرر أنه يوجد لكل مجتمع وعى عام مشترك يصل بين جمع أفرادهم بطريقة غير واعية منهم ، كما يجمع بين آبار المياه الموزعة في رقعة واحدة قاع عام مشترك يدها كلها بطريقة مستترة بنوع واحد من المياه .

وذلك ينمى مسئولية الفرد ازاء الجماعة ، ومسئولية الجماعة ازاء الفرد . ويقوم تضامنا وثيقا في المسئولية بينهما ، كما يعطى لفطرة الشعوب قيمة عظمى في توجيه مصائرهم ومقدراتهم في قافلة واحدة عليها أن تشق طريقها في وحدة وطيدة في صحراء هذا الوجود قبل الوصول الى واحة الأمان والاطمئنان . حتى يبدو أن وحدة البيئة هي الرابطة الحقيقية التي تعترف سنن الطبيعة بها كيما تصحح في نفوس الناس ما قد ينال منه تعدد الأجناس ، والألوان ، والأديان في الوطن الواحد ، ثم في الكوكب الواحد . فهل آن للإنسان أن يعنى عظمة هذا الدرس الخطير ويرتب عليه نتائج المحتومة التي أرادتها له إرادة حكيمة من عند عزيز قدير ؟

ابحث الثاني

موقف على النفس والأخلاق

من النوايس الخلقية الطبيعية

مما لا ريب فيه أن علم النفس الحديث لا يناعز في دور الاشارة والاثرة بوصفهما وجهين متقابلين لطاقة واحدة يتوقف على استخدامها في اتجاه أو في آخر سعادة النفس أو شقاؤها . فان مدارس التحليل النفسى كلها تدور على هذا الفهم بصورة أو بأخرى حتى تلك المدارس المرتبطة بنظريات سيجموند فرويد S. Frued والتي تفهم الحياة على أنها تبدأ من العدم وتنتهى الى العدم .

ويضيق المقام عن الدخول في تفاصيل هذا الموضوع هنا ، وانما يكفي أن نورد كمثال لموقف علم النفس الحديث من الاثار والأثرية ما يقرره الدكتور هنرى لنك Henry Link - وهو عالم تفساني معروف وصاحب اختبارات كثيرة للشخصية الانسانية - عندما يقول : « ان الزهد ، أى تضحية الانسان بميوله ونزعاته الخاصة هو بلا مراء غرة الأدب المأجور ، فانا اذا راعينا مبدأ الزهد والتقص في أسلوب حياتنا ارتفع بنا الى حياة مليئة وفيرة ، لا حياة قاحلة مجذبة كنتك التي نحياها ، لأن تضحية الانسان برغباته وميوله المباشرة في سبيل تحقيق مبدأ سام لا يجنى من ورائه فائدة خاصة يؤدي الى النمو المطرد لعاطفة المحبة لدى الانسان وتزايد ميوله الحيرة .

وانى لأعتقد أن أهم ما في مكتشفات علم النفس الحديث هو اثباتها علميا أن سعادة الانسان وامكانه ادراك كنه نفسه لن يتأتيا بغير تضحية النفس في سبيل الغير ، وتمويد المرء نفسه الخضوع لنظم خاصة . فالانسان بطبعه أنانى ينقاد وراء دوافعه المباشرة ، وقد أثبتت اختبارات الصفات الشخصية والتجارب الطبية لرجال علم النفس أن الاتجاه في هذا الطريق يؤدي الى انكماش الشخصية ، واضطراب العواطف ، والعصاب ، والتخبط الفكري ، والشقاء ، وسوء النظام » .

كما يقول نفس العالم أيضا « ان الانسان المنطوى درج على التعبير عن ذاته فقط . فهو لا يعمل الا ما يحلو له عمله ، فيعجز عن اكتساب العادات التي تؤدي الى البراعة في معاملة الناس وتراه لا يرضى غير نفسه أولا ، أى يوقف كل طاقته في سبيل نفسه فحسب ، فيخفق في محاولته تعلم كيفية منح الغير بعض نفسه ووقته ومحاولته تكييف حياته على طريقته الخاصة لا تقوده الى النجاح المنشود ، ومن ثم يسيطر على حواسه الشعور بالعزلة والافتراق ، ويرى نفسه وقد انزل في جحيم انفعالي شديد . وفي محاولته تكييف حياته على طريقته الخاصة غالبا ما يفقد ما في هذه الحياة من هناءة » (١) .

(١) عن مؤلفه « العودة الى الايمان » ترجمة الدكتور ثروت عكاشة : ١٩٦٤
صفحة ٤٩ ، ٦٣

فهذه النواميس الخلقية الطبيعية أثبت علم النفس أن مخالفتها تؤدي الى الشقاء ، حين أن الاتساق الصحيح معها يؤدي الى السعادة . وهو قد أثبت أيضا أن الأمراض النفسية كثيرا ما يكون سببها الأثرة المفرطة ، وأن السعادة النفسية مرتبطة وثيق ارتباط برسالة الخدمة والعمل على اسعاد الآخرين . كما أثبت أن الفراغ مدعاة لليأس وللنوط ، وأن العمل المثمر يفتح باب الأمل ويشفي الكثير من أدواء النفس وعوامل شقائها ، وأن الحقد الدفين هدام للنفس والجسد ، ولذا كان الزمن يلهم الطبيعة لجراح النفس والجسد . . . وغير ذلك من النواميس الخلقية الطبيعية التي يسلم بها تماما علم النفس الحديث .

ومثله أيضا علم الأخلاق في كل فلسفاته واتجاهاته منذ أقدم العصور لغاية الآن . فهو لا يقوم على أساس آخر غير تمجيد الايثار بوصفه أصلا لكافة الفضائل ، وتحقير الأثرة بوصفها أصلا لكافة الرذائل . كما يربط ربطا منطقيا بين هذا الناموس الخلقى الطبيعى اللازم لنجاح حياة وبين تحقيق العدالة المطلقة التي من حق كل عقل مفكر أن يرونها اليها ، وأن يبحث عن مصادرها بعيدا عن وجدان أى انسان ، ومن باب أولى بعيدا عن شتى نزواته وشهواته .

فالباحث عن العدالة في وجدان الانسان متطلب في الماء جذوة نار . . . ومن أين اذا يمكن أن تشرق نور العدالة ونورها فتبديد في رجات الكون القسيع مظالم البشر وظلمة ضامئهم ؟ ! وكيف تعيد الى النفوس الجزعة الحزينة حقها السليب وسكونها الطبيعى المشروع ؟ ! ثم ان سلطان هذه النواميس العادلة المطلقة ، المعدة كيما تحكم أحداث الحياة منذ الأزل والى الأبد ، في كل مكان وعلى كل مستوى ، هو الأمر الوحيد الذى يفسر معنى الوجدان الانساني ، ومعنى رسالة هذا الوجدان في استلهاهم هذه القوانين طولها ، ومحاولة الوصول الى بعض أسرارها .

وهو الأمر الوحيد الذى يفسر معنى قولنا بأن ارضاء الضمير يرضى الله تعالى ، وأن مخالفته تفضبه ، فلولا هذه النواميس المطلقة الحكيمة لما كان للوجدان الانساني الذى هو محور الدراسات النفسية والخلقية - من مغزى ولا من هدف ، ولما كان هناك محل لرضاء ولا لغضب . ولما كانت هناك من وحدة سامية

تربط بين ضمائر الناس على اختلاف عقائدهم ومشاربهم برباط وثيق من الاحساس بسمو الفضيلة وبضعة الرذيلة ، بل أيضا من الاحساس المشترك بسلطان هذه وتلك على مر الدهور والأجيال وبالتمييز بين القبح والجمال في معالم الحياة ، بل وفي نفوس الناس ودوافعهم حيثما كانوا ، وأينما وجدوا .

ولا يتسع المقام بداهة للخوض في علم الأخلاق ، أو في الفلسفة الخلقية ، أو في الفلسفة العامة بمقدار اتصالها بهذا أو بتلك . إنما يكفي هنا أن نوجه نظر القارئ الى أن دور الايثار والأثرة وأثرهما في كافة النوازع البشرية لم يكن في أى وقت موضع شك أو نقاش ، وأن هذه الحقيقة وحدها تحملنا على الاعتقاد بأنهما يمثلان ما ناموسا طبيعيا مطلقا يسرى على تطور الأحداث في اتجاه أو في آخر في أى زمان أو مكان ، وذلك ضمن نوااميس أخرى مطلقة كثيرة للحق وللجمال .

وأنة لولا هذه النوااميس المطلقة للحق وللجمال ، لما أمكن أن تلتقى ضمائر الناس عند التعلق بالحق وبالجمال ، حتى وان تباينت أذواقهم ومشاربهم ومقاييسهم واتجهت كل اتجاه . ومن ثم فإن علم الأخلاق يلتقى مع علم الجمال في أنه علم معيارى يستمد قيمته من مدى ارتباطه الصحيح بالمثل الأعلى أو بالمعيار العام الذى يرونو اليه^(١) . ولا ريب أن الايمان بوجود هذا المثل الأعلى يجعل أى ناقد أكثر شجاعة في نقده للأمور ، وأكثر صوابا في الحكم عليها ، وأكثر رغبة في تعرف لب الحقائق .

فعندما نتأكد من أن الجمال والقبح معا كائنان في الطبيعة الحققة لما يصادفنا من أشخاص وأشياء وأحداث ، فلن نسمح لوجداننا أن يتماذى كثيرا في الاعجاب بما لا يستحق الاعجاب منها على حساب أننا بهذا الاعجاب نرفع من شأنها ، ولا في تهوين ما لا يستحق التهوين منها على حساب أننا بهذا التهوين ننزل من قدرها . فلا الاعجاب في غير موضعه ، ولا التهوين في غير موضعه ، له أية قيمة في تعيين موضع الأشخاص ، والآراء ، والأشياء ، والأحداث ، من نوااميس الحياة الصادقة صدقا مطلقا في تقديرها للأمور .

(١) ولذلك فإن الدراسات المعاصرة لعلم الأخلاق متصلة وثيقة الاتصال بدراسة علم الجمال .

وكان مهمة الوجدان الانساني في حكمه على الأمور - وعند التقدير أو النفور - هي مجرد محاولة الوصول الى حقيقة موضعها من الجمال أو القبح ، ومن مدى الاتساق الصحيح مع هذه النواميس الأزلية أو من عدم الاتساق معها . فإذا ضل أى وجدان طريقه في الحكم عليها ، فالحسارة واقعة على هذا الوجدان وحده - بمقدار بعده عن حقائق الأمور - وليست على الشخص أو الرأى ، أو الشيء ، أو الحدث ، الذى كان محلا لحكم خاطئ من هذا الوجدان . وهذا كله من شأنه أن يزود الانسان بالحرية في النقد ، وبالقدرة عليه ، وبالرغبة الجادة في الحكم المحايد على كل ما يصادفه من أمور مهما بلغ موضعها من الخطورة أو التفاهة . وهكذا ترتقى الأخلاق تدريجيا عن هذا الطريق - طريق محاولة الحكم الصحيح على الأشياء - حين تتخلف حتما عن طريق التحامل ، أو المحاباة والاضعاء ...

بل انى لا أغالى عندما أقول ان قيمة أية مبادئ خلقية تكاد تنحصر في مدى نجاحها في الوصول الى كنه هذه النواميس الطبيعية ، وأيضا في مدى نجاحها في الارتباط بها في حكمها على كل ما يصادفها من أمور الحياة ، حتى على ما يصدر عن الوجدان من مشاعر داخلية قد لا يكون لها أى صدى خارجى بحسب الظاهر، وان كان لكل فكر ولكل شعور صده المحتوم بحسب الواقع ، وذلك لأن « الأفكار أشياء » بحسب هذه النواميس نفسها ، وطبقا للتعبير الذى تكشفته عنه حقائق الحياة ، وهذا كله تسلم به تماما أوليات علم الأخلاق .

* * *

ويضيق المقام عن الحديث في رسالة هذه النواميس الخلقية بطريقة أكثر تفصيلا هنا رغم الصلة الوثيقة التى بينها وبين موضوع التسيير والتخير ، فهذه الصلة أوثق بكثير مما قد يبدو لنا لأول وهلة ، خصوصا عندما نريد أن نحكم حكما صادقا على مدى عدالة النتائج - حتى في هذه الحياة الأرضية العابرة - وعندما نربط بينها وبين مقدمات خلقية معينة فيبدو لنا التفاوت ضخما بين هذه وتلك .

ومن أسباب هذا التفاوت الضخم أن معلومات الانسان عن هذه النواميس لا تكاد تذكر ، لأن معلوماته عن نفسه ، وعن حقائق الحياة المحيطة به لا تكاد تذكر أيضا ، والقليل الذى يعلمه مشوب بالكثير من الخلط والخطأ . فمقاييسنا الخلقية متأثرة « بالنفعية » أكثر من تأثرها بهذه المبادئ الطبيعية . كما هى متأثرة بالكثير من التقاليد البالية ، والاعتبارات الاجتماعية الخاطئة . . . وما أكثرها وما أكثر تضليلها للضائر والأبصار . ومنها أيضا الارتباط بأقيسة غير صائبة كثيرا ما تحمل خطأ اسم العلم أو الاعتقاد ، وما أكثر ما يسند الى هذا أو ذاك من آثام وأوزار . ومنها أن أحكامنا تبنى فى الغالب على المظاهر الخارجية لا على اللباب والأسرار . ومنها الفرور والادعاء ، والمطامع التى لا تتوقف للانسان والتى كثيرا ما يسترها الرياء الاجتماعى بأوصاف براقة شتى ، لا ينبغى أن تضلل البحث النفسى ولا الخلقى الثاقب النظر . لذلك كله فإن مقاييسنا الخلقية الاجتماعية تكاد تكون محض ضياع ما بعده ضياع ، الى حد أننا كثيرا ما نقدر أرفع تقدير بعض أولئك الذين لا يستحقون من التقدير شيئا ، حين قد نزدري أشد ازدراء بعض من قد يستحقون من نواميس الحياة الخلقية الصحيحة كل احترام وتقدير .

ومعيار تمجيد كل ما ينبعث من الايثار ، وتحقير كل ما ينبعث من الأثرة قد يكون أصدق معيار فى التعبير عن نواميس الأخلاق الطبيعية ، بل لعله أصل لكل حقيقة خلقية صحيحة ، وللحكم حكما صادقا على أى انسان ، وأى تصرف ، وأى نداء . ولكن هذا المعيار بوصفه تعبيرا عن ناموس خلقى طبيعى لا يكفى وحده ، انما ينبغى أن يضاف اليه التسليم بكشوف علمية كثيرة مثل عراقة الذات ، وتضامن ماضيها وحاضرها كوحدة لا تنجزأ - بسبب قانون السببية - فى رسم خطوط قدرها ومصيرها ، هذا التضامن الذى هو حقيقة عقلية خلقية بمقدار ما هو حقيقة مادية طبيعية تتحكم فى سير ركب الحياة فى الاتجاه الصحيح أو فى الاتجاه الخاطىء

البَابُ الثَّالِثُ

في السببية : بين التشريعين الوضعي والطبيعي

الفصل الأول

السببية في التشريع الوضعي

رابطة السببية — أو ارتباط الأسباب والمسببات — مطلوبة لكل صور المسؤولية القانونية ، ويطلق عليها فيها وصف الاسناد . وتحديد هذه الرابطة أمر تختلف فيه الشرائع كما يختلف الفقهاء ، وتشعب أوجه النظر . وعلى أية حال فإن الحلول القانونية — بوجه عام — تقف حتما في اسناد النتائج الى أسبابها عند حد معين ، لأنه بغير هذا الوقوف يفقد القانون سبب وجوده في تيه من البحث عن الأسباب التي يعد البحث فيها أقرب الى الفلسفة العامة منه الى الحلول السائدة في الشرائع الوضعية .

ففي نطاق المسؤولية الجنائية مثلا سكت تشريعنا المصري عن وضع أى تعريف للسببية ، أو عن بيان ميار معين لأحوال بقائها — أو انقطاعها — بين نشاط الجاني والنتيجة المعاقب عليها ، وذلك أسوة بأغلب الشرائع الأجنبية . ولعل سكوته كان لضرورة مفروضة أكثر مما هو لحكمة مقصودة ، وهذه الضرورة هي تعذر وضع تحديد جامع للفروض المختلفة ، مانع لكل خلاف في الرأي أو تضارب في التقدير . فما أكثر ما يتكشف العمل عن احتمالات واقعية متنوعة ما كانت لتخطر على بال شارع أو فقيه ، احتمالات عديدة لا مفر من أن يترك الأمر فيها في نهاية المطاف لظروف كل دعوى على حدة .

ومن هنا قر في الأذهان أن ضوابط السببية أقرب الى موضوع الدعوى منه الى قانونها ، وأنها أحق أن تعرف وأن ترسم معالمها في النهاية في ضوء أحكام القضاء أكثر مما تعرف في ضوء اجتهادات الشراح ، على كثرة ما اجتهدوا

في وضع معايير لها ، وافترض فروض . ولا تثير السببية بين نشاط الجاني والنتيجة المعاقب عليها أية صعوبة اذا كان هذا النشاط هو المصدر الوحيد لها ، مثل قاتل يطعن المجنى عليه عدة طعنات الى أن يجز عليه ، لأن توافرها يكون حينئذ واضحا لا غموض فيه ولا صعوبة . وإنما قد تدق السببية القانونية وتراوح بين الوجود وعدمه اذا ما تداخلت أسباب أخرى — بالإضافة الى نشاط الجاني — في احداث النتيجة التي يعاقب عليها القانون .

وهذه الأسباب قد تكون سابقة على فعل الجاني كضعف بنية المجنى عليه ، أو معاصرة له مثل اعتداء آخر يقع على المجنى عليه في نفس الوقت من باب المصادفة ، أو لاحق له كأن يطلق الجاني مقذوفا ناريا على المجنى عليه فيصيبه ، ولكنه لا يسقط قتلا على الفور ، بل يتراخى الموت فترة طويلة قد تتداخل فيها عوامل أخرى متعددة في احداثه ، مثل اهمال المجنى عليه في العلاج ، أو خطأ الجراح في عملية انتزاع المقذوف منه ، أو اصابته بمرض معد أو بحروق قد تعجل بوفاته ، أو في الجملة كل ما قد يصح عليه وصف القوة القاهرة أو الحادث الفجائي ، فماذا يكون الحكم ؟ هل يسأل الجاني عن قتل عمد أم عن مجرد شروع فيه باعتبار أن ذلك هو القدر الثابت في حقه ، وأه غير مسئول عن العوامل الأخرى الاضافية لأن اصابته وحدها ما كانت لتحدث الوفاة التي حدثت ؟ وهكذا من الصور العديدة التي تعرض في الحياة القانونية عند رغبة تحديد مدى مسؤولية الجاني .

وتستمد السببية في القانون جذورها من فكرة السببية كما هي معروفة في الفلسفة ، لأن طبيعتهما في الأصل واحدة ، لذا كانت دراستها مبعثا لاجتهادات ضخمة قام بها تفر كثير من فقهاء القانون والفلاسفة ، اتجهت كل اتجاه : —

— ومن هذه الاتجاهات مثلا اتجاه السببية المباشرة *la causalité directe ou efficiente* ومقتضاه ألا يسأل الجاني عن النتيجة التي حصلت الا اذا كانت متصلة بسلوكه المعاقب عليه اتصالا مباشرا . أو بعبارة أخرى ينبغي أن يكون فعله هو السبب الأساسي ، أى الفعال أو الأقوى في حدوث هذه النتيجة ، بحيث يمكن القول بأنها قد حدثت من نشاط هذا الجاني دون غيره . فإذا ما تداخلت

عوامل أخرى بين سلوكه الآثم وبين النتيجة النهائية فقد انقطعت رابطة السببية بينهما .

— ومنها اتجاه السببية المناسبة أو الملائمة *la causalité adequate* وهو اتجاه يرسم للسببية القانونية نطاقا أوسع من سابقه ، لأن مقتضاه أن يسأل الجاني عن النتائج المحتملة أو المتوقعة لفعله دون غيرها ، أى عن النتائج التى تحصل بحسب المجرى العادى للأمور ولو لم يكن وصفها بأنها نتائج مباشرة أو محققة لهذا الفعل . ويعتبر فعل الجاني سببا مناسبا أو ملائما للنتيجة التى حصلت اذا كان كافيا بذاته لحصولها ، مادامت ظروف الحال تنبئ بأنه قد توقعها ، وبصرف النظر عن تداخل العوامل الأجنبية التى تكون قد توسطت بين فعله والنتيجة النهائية ، سواء أكانت سابقة لفعله ، أم معاصرة ، أم لاحقة له .

— ومنها اتجاه تعادل الأسباب *Equivalence de causes* . وهذا الاتجاه الثالث يرسم للسببية القانونية بدوره نطاقا أوسع من سابقه ، لأن مقتضاه أن جميع العوامل التى قد تتضافر فى أحداث نتيجة ما ينبغى أن تعد متعادلة ، ومسئولة بالتالى على قدم المساواة عن حدوثها . فكل منها يعد شرطا لحدوثها والافلا ، بغیر أية موازنة بين عامل وآخر من ناحية قوته وأثره بالتالى فى النتيجة . ذلك أن نشاط الجاني هو العامل الذى يمكن أن يقال فيه انه جعل حلقات الحوادث تتابع على نحو معين بحيث لولاها لما حدثت النتيجة النهائية . فينبغى أن يسأل الجاني مسؤولية كاملة عن هذا النشاط مهما توسطت من عوامل بينه وبين النتيجة النهائية ، وسواء أكانت هذه العوامل مألوفة ، أم كانت نادرة وشاذة ، وسواء أكانت راجعة الى فعل انسان ، أم الى فعل الطبيعة .

والحلول التى انتهى اليها قضاؤنا المصرى ، وان كان لم يلتزم فيها مقدما بفقه دون آخر ، الا أنها تتفق فى — مجلتها — بالأكثر مع اتجاه السببية الملائمة أو الكافية . فهو يميل الى القول بأنه متى اشترك عاملان أو أكثر فى أحداث النتيجة النهائية ، وكان أحد العاملين مألوفاً أو منتجا *adequate* يصلح فى العادة لأحداث مثل هذه النتيجة ، والآخر عارضا *fortune* أو غير مألوف

لا يصلح بحسب طبيعته لآحداث مثل هذه النتيجة في المعتاد ، حتى وإن اشترك في أحداثها أحيانا لظروف شاذة ، فإنه ينبغي استبعاد العامل العارض ، واستبقاء العامل المنتج لها في المألوف باعتباره مستولا عن النتيجة وحده .

وقد اتخذ قضاؤنا الجنائي إزاء هذا التحديد اتجاهات متناسقة يصح معها أن توصف بأنها ضوابط عامة لا يعوزها التجريد الكافي ، ولا التطبيق المضطرب ، كما لا يعوزها الاستناد إلى أصل فقهي مشترك هو القياس على معيار السير العادي للأمور ، للقول ببقاء السببية بين نشاط الجاني ، وبين النتيجة النهائية مهما تداخل بينهما من عوامل مألوفة ، وبانقطاعها إذا ما تداخلت بينهما عوامل شاذة غير مألوفة .

ولا ينفي هذا القول عدم وجود وسيلة علمية لوضع حد ثابت لا يتغير بين ما يعد مألوفاً من العوامل الأجنبية عن نشاط الجاني ، وبين ما يعد منها شاذاً غير مألوف ، أو بعبارة أخرى مما تجرى به الأمور في سيرها المعتاد ، إذ أن الأمر مرجعه في النهاية إلى تقدير الذوق القضائي قبل أي شيء آخر ، ومن هنا جاء احتمال الاختلاف في التقدير عند عرض كل حالة على حدة وما تقتضيه من الدخول في التفاصيل .

وانما يقرب بين تقديرات القضاة - إلى حد ما - اعتناهم في اتجاههم السائد لمعيار مشترك في تقدير السببية ، وهو معيار السبب الملائم ، أو المناسب ، أو الصالح لآحداث مثل النتيجة التي حدثت ... أو نحو ذلك من التعبيرات المتشابهة . ومن ثم جاءت حلولهم متقاربة - في جملتها - بغير تطابق تام في النهاية . وهذا التطابق غير ممكن في ذاته ، لأن التفاوت في تقدير الأمور - خصوصاً الموضوعية - شيء طبيعي مألوف ، فضلاً عن تفاوت الظروف وتووعها من دعوى إلى أخرى^(١) .

(١) وقد تعرضنا لذلك تفصيلاً في مؤلفنا عن « السببية في القانون الجنائي : دراسة تحليلية مقارنة » آخر طبعة ١٩٦٦

هذا عن السببية في التشريع الوضعى المصرى ، أما التشريع الطبيعى فلا يعرف سببا مباشرا ، وآخر غير مباشر ، ولا سببا ملائما وآخر غير ملائم ، بل ان جميع الأسباب مسئولة — فى الطبيعة — عن تحقق النتيجة النهائية ، ولكل سبب منها ميزان دقيق معين محسوب فى سفر الحياة .

ولا ريب أن السببية فى أصلها رابطة فلسفية ، تقابل فى كل علم على صورة واحدة لا تغير ، ورسالة كل علم أن يوضح بالآقل الأسباب القريبة أو المباشرة ، على صيغ تبين حتما بحسب موطن التساؤل وطريقة الاجابة . فالبحث عن العلة أو السبب يمثل الخطوة الأولى للعقل عندما يطرق باب المعرفة . وهو بحث لا يقف عند حد : فالإنسان يتساءل دوما عن السبب فى كل ما يشاهد أو يسمع حتى يصل به التساؤل الى البحث فى علة الحياة وسبب وجودها . . . وسيظل يتساءل بغير انقطاع ، اذ ليست للمعارف حدود مادام ليس للبحث فى السببية نهاية .

وكلما اتسعت معارف الإنسان كلما عرف أن لكل ظاهرة من ظواهر هذا الوجود أكثر من علة ومن سبب ، وكلما دقق كلما تكشف له أسباب جديدة ، أو بالأدق متجددة بعضها قرب ، وبعضها الآخر بعيد قد يتعدد فلا يقف فى تعدده عند حد ، حتى يتعذر أن يحيط به العقل الا بقدر محدود ، أو أن يوزع بين الأسباب المختلفة مسئولية احداث أية ظاهرة بنسب حسابية ثابتة ، أو بمعادلات رياضية لا تقبل جدلا ولا تثير نقاشا .

ومن هنا اضطرت الحلول القانونية أن تقف فى الاسناد — سواء أكان مفردا أم مزدوجا — عند حد معين ، لأنه بغير هذا الوقوف يفقد التشريع الوضعى سبب وجوده فى تيه من البحث عن الأسباب التى يعد البحث فيها أقرب الى الفلسفة منه الى القانون ، والذى يؤدى الى توزيع المسئولية الوضعية ، بل ربما الى القضاء عليها بنظريات من الاسناد المادى قد يكون فيها من الفروض والتقديرآت ما يعادل تلك التى يقوم عليها التشريع الوضعى فى جملته وربما يفوقها .

الفصل الثاني

في السببية الطبيعية

يختلف نطاق المسئولية الطبيعية للانسان عن أفعاله عن نطاق مسئولية
الوضعية ، لأن الطبيعة لا يفلت من تقديرها شيء ، ولا تعرف — كما سبق أن
قلت — تميزا بين سبب مباشر وآخر غير مباشر ، بل يحكم ظواهرها قانون
الترابط بين الأسباب والنتائج على أوسع نطاق وإلى آخر مدى ، وهو قانون
يقع في الصميم من هذا السؤال الخطير وهو تسيير أم تخيير ؟ . . (١)

وهذا الترابط الطبيعي بين الأسباب والنتائج أمر مسلم به منذ القدم .
وتحدث عنه الفلاسفة كثيرا ، وفيه يقول الفارابي (٢٥٩ — ٣٣٩ هـ ، ٩٠٠ م)
« ان الله هو علة وجود الأشياء ، فهو الذي يعطيها الوجود الأبدي ، ويدفع عنها
العدم الأبدي . . . أما الأشياء ذاتها فأنما يؤثر بعضها في بعض وفقا لقوانين نعرفها
من التجربة » (٢) .

وفيه يقول ابن رشد (٥٢٥ — ٥٩٥ هـ) « ان الجاحد للأسباب الفاعلة
اما منقاد بشبهة سفسطائية أو جاحد بلسانه لما في جنانه ، ومن ينفي ذلك فليس
له أن يعترف بأن كل فعل لا بد له من فاعل ... وهذا محال لاشك » . كما يقول
« أما أن هناك أسبابا تؤثرها بسبب من خارج لا بنفسها ، فهذا ليس معروفا
بنفسه لنا ، ومتاكدا لدينا ، وهو يحتاج الى فحص كثير . أما أن هناك بعض

(١) كما يقع في الصميم أيضا من الايمان بالله بوصفه العلة الأولى للحياة ،
ومن الايمان بالنواميس الخلقية الطبيعية بوصفه الرابطة التي تربط بين السلوك
الخلقى للانسان وبين مصيره من ناحية ، وبينه وبين هذه النواميس من ناحية
أخرى ، وهو ما سنعود اليه فيما بعد .

(٢) عن « أهداف الفلسفة الاسلامية » للدكتور عبد الدايم أبو العطا ١٩٤٨

ص ٥٣

مسببات تنتج بدون معرفة الأسباب فليس بلازم أن تكون تلك الأسباب خارجية، إذ قد تكون داخلية ، ولكنها مجهولة لنا فقط .

كما يقول ابن رشد أيضا « ان الواقع يؤكد وجود المسبب عند وجود السبب ، وقد يكون السبب مضافا الى سبب آخر اضافة لا تنتهى ، وقد توجد أشياء أخرى تعوق السبب عن التأثير وابتعاد المسبب .

وهو يرى أن هذه الأسباب ليست مكتفية بنفسها في هذا الفعل ، والله سبحانه هو الذى خلق الأسباب وقدرها ، وهو يقوم عليها كما يقوم على كل مخلوق من مخلوقاته . ان الموجودات يفعل بعضها في بعض ومن بعض ، وأنها ليست مكتفية بنفسها في هذا الفعل ، بل بفعل من خارج ، فعلة شرط في فعلها ، بل في وجودها فضلا عن فعلها » (١) .

وفيما يلي نعالج في بحثين متتابعين بعض الجوانب العامة في هذه السببية الطبيعية ، ثم نعرض لدورها بوصفها تاموسا خلقيا ، وذلك فحسب ، بالقدر اللازم لمتابعة موضوع التفسير والتخير .

البحث الأول

بعض الجوانب العامة

في السببية الطبيعية

قانون السببية هذا أو ارتباط الأسباب بالمسببات قانون طبيعي لا ينبغي لأحد أن ينازع في صحته - فيما تقدر - وفي أنه ليس فحسب قانون الوجود ، بل هو قانون المنطق ، والحكمة ، والعدالة الذى تنفرع عنه سائر القوانين الأخرى . وهو الذى يدعو العقل دواما الى التساؤل عن العلة أو السبب في كل ما يشاهده ، أو ما يتمثله من ظواهر الوجود المادى أو العقلى ، حتى يصل به العقل الى أن يتساءل عن علة هذا الوجود نفسه ، وعلة هو في هذا الوجود ، وعلة هذا الوجود فيه .

(١) راجع « تهافت التهافت » لابن رشد ص ١١٢ وما بعدها .

ومن الحال أن ينسب هذا القانون الطبيعي الى المصادفة التي معناها انتفاء الخضوع لأى نظام مضطرب . أى معناها الفوضى التي قد تصيب مرة وقد تخطىء مرارا . أما هذا القانون فلا يخطىء أبدا ، ونفس الأسباب ينبغي أن تنتج في الطبيعة نفس النتائج ، والا فهناك حتما خطأ في الحساب أو في التقدير . ومن الحال أيضا أن ينسب هذا القانون المنطقي الحكيم العادل الى المادة الموات . فإن المادة أبعد ما تكون عن أن تصلح لأن توصف بالمنطق أو بالحكمة أو بالعدل . وهى عاجزة حتى عن تعليل نفسها . فالتعليل الوحيد الممكن لهذا القانون هو نفس التعليل الوحيد الممكن لكل ظواهر الحياة المحكومة به ، وهو العقل الأعظم ، أو القوة العظمى الكائنة وراء جميع ظواهر الحياة التي تمثلها والتي لا تمثلها ، والتي يبدو أن لها في أذهاننا بعض تعليل وتلك التي تعجز أذهاننا عن أن تجد لها أى تعليل .

وهذا التساؤل عن الارتباط بين الأسباب والنتائج لا يمكن أن يهرب منه أى مفكر أو باحث ، وهو مفتاح العقل الى المعرفة الصحيحة بقدر ما يحسن العقل تحديد هذا الارتباط ، خصوصا وأن الأسباب لكل ظاهرة متعددة متنوعة ، وكلما تعمق المفكر في التفكير في الأسباب المباشرة وغير المباشرة كلما وجد أن وراء حلقة تفكيره المحدود حلقات أخرى لتفكير غير محدود . وليس العجز عن الوصول اليها أو الى بعضها دليلا على عدم وجودها ، ولكن النجاح في الوصول اليها وصولا صحيحا هو مفتاح كل علم صحيح .

العلوم الوضعية تعنى بالمسببات أكثر من الأسباب

وعلوم المادة تعنى — بحسب الأصل — بالمسببات أكثر من غايتها بالأسباب . وتدرس المسببات بصرف النظر عن نجاحها أو فشلها في الوصول الى الأسباب الصحيحة . وهى حتى ان وصلت الى الأسباب القريبة في بعض الأحيان فانها قلما تنجح في الوصول الى الأسباب البعيدة في غايتها الأخيرة . وهذه قد تعد حينئذ أدخل في دائرة نفوذ الفلسفة ، أو ما وراء الطبيعة ، منها في دائرة العلوم التي تقوم على الدراسات الوضعية . وهى في جميع الأحوال حقيقة كائنة ، مهما كان مدى

التوفيق أو الاخفاق في الوصول اليها عن طريق العلم أو الفلسفة أو محض الاعتقاد .

فمثلا ان علم الفلك يقرر أن الأرض تدور حول نفسها وحول الشمس طبقا لنظام معين . ولكن عند تحليل هذا الدوران ينتقل الباحث من نطاق العلم الوضعي الى نطاق دائرة أخرى للبحث غير وضعية بالمرة ، يمكن أن تدخل بسهولة في نطاق البحث فيما وراء المادة ، لأن هذه الطاقة الهائلة التي تتحكم في حركة الأرض ، وحركات سائر النجوم والكواكب والسدم والأفلاك طاقة قطاعا غير مادية ، ولا تمت بأية صلة الى القوانين المادية المعروفة .

ومثل ذلك يمكن أن يقال عن جل ظواهر الحياة ، ومنها أخطر هذه الظواهر قاطبة ، وهي ظاهرة التكاثر والنمو ، فان علما الحيوان والنبات يسجلان هذه الظاهرة وينسبائها الى قوانين معينة . وهذه القوانين لا يمكن أن يحيط بها العلمان احاطة تامة . وقد يختلفان في بعضها . وقد يعترفان بدور الارادة — ومن ورائها العقل — كقانون من ضمنها ، وقد لا يعترفان بهما ، ولكن من المحقق أن وراء كل ظاهرة من ظواهر الحياة تعمل الارادة كقانون طبيعي من ضمن القوانين المحدثة لها . وقد تكون الارادة سيدة لهذه القوانين أو مسودة بها ، لكنها مع ذلك حقيقة واقعة حتى وان تجاهلها عالم الحيوان أو النبات لأنه غير محتاج الى تحديد دورها بالضبط مادام دورها ظاهرا ملموسا ، ولا يمكن أن يخضع للتحقيق أو للاختبار شأن سائر القوانين الأخرى التي قد يعنى بتحقيقها وباختبارها .

ولكن هذه القوانين الأخيرة لا تكاد تعمل شيئا على الاطلاق ، بل انها أدنى الى أن تمثل هروبا من التعليل ، لمن يبحث عن تعليل أخير يروى الغليل . فما الذي يدعو حجة القمح مثلا الى أن تثبت في شكل سنابل تتخذ شكلا معيناً ، وتسير في أطوار معينة من النمو ، وتعطي ثمارا كثيرة معينة من نفس جنسها ... لا ريب أن وراء هذه الظاهرة « التفاهة » التي تتكرر أمام حواسنا كل يوم ، وفي كل صقع ، حقائق تعبر عن ارادة عاقلة غامضة عنا ، لا يمكن أن تمت الى التفاهة بأية صلة ، وذلك خصوصا لأن كل قوانين الحياة ، بل والمادة غير الحية أيضا ، تمثل وحدة مترابطة ومتناسقة مع موسيقى الحياة التي تعزفها قدرة لا حدود لها .

فلا يوجد اذا في الحياة ما هو تافه سوى حكمنا القاصر على شئون هذه الحياة ، وسوى معلوماتنا الساذجة البدائية عن النتائج وعن أسبابها الصحيحة . وجهلنا بالأسباب أضخم من جهلنا بالنتائج بطبيعة الحال . وهذا الجهل بالأسباب الحقيقية الكثانة وراء الكثير من ظواهر الحياة من شأنه أن يضفى على بعض هذه الظواهر صفة المعجزات والخوارق . فالمعجزات أو الخوارق هى الأمور التى يتعذر تعليلها بالقوانين المعروفة . وليس من الصحيح أنها تمثل خرقا لهذه القوانين ، ولكن الصحيح أننا - لجهلنا أسبابها الصحيحة - نصفها بالخوارق والمعجزات .

وهذه القوانين كلها ، ما وصل اليه العلم منها وما لم يصل ، تؤكد قاعدة وجوب ارتباط المسببات بأسبابها القريبة والبعيدة معا ، كما تؤكد دور الارادة بوصفها حقيقة شاملة كبرى ، فلا تعد ارادة الانسان العاجز ازاءها الا قبسا ضئيلا جدا - ومتراوحا في أثره وفي قوته - بجانب شمس هائلة لا يعرف العلم لها حدودا ، ولا يرى منها الا انعكاسات باهتة جدا .

السببية جوانب رياضية

وفي ظل الحقائق العلمية الحديثة عن معنى الوجود ، وتداخل الزمان والمكان ، يمكن أن تفتح آفاق رياضية جديدة للبحث في السببية ، وتظهر عناصر جديدة في هذا البحث غير عناصر معلوماتنا الراهنة المحدودة عن القوانين الطبيعية . وهذا كله ينبغى أن يجر الباحث الى متاهات عويصة متصلة بالرياضة الحديثة ، وبوجه خاص ببعض المعادلات التى انتهت بحسب رأى أينشتين الى القول بأن الأحداث التى تبدو لنا مستقبلية تتحقق مقدما بصورة ما على مستوى معين من الوجود . بمعنى أن أحداث المستقبل فى تقديره مرتبطة بخطوط الحاضر التى هى فى نفس الوقت امتداد محتوم وطبيعى لخطوط الماضى .

ولا يمكن أن يتسع المقام الحالى بطبيعة الحال لذلك كله ، ولا للخوض فى بعض المعادلات من ناحية صلتها بمعانى الزمان والمكان . هذا بالإضافة الى ما يتطلبه مثل هذا الخوض من قدرة تعوزنا تماما . وانما يكفى أن نذكر للقارى أن معنى الزمان - ومثله المكان - نسبى ، وأن أوصاف الماضى والحاضر

والمستقبل أوصاف حسية تتبع من حواسنا الخاصة ، ولا صلة لها بناموس الطبيعة غير المحدود من ناحية الزمان كما هو غير محدود من ناحية المكان .

فناموس الطبيعة العام يحيا دواما في احساس بالحاضر الأزلي ، أو ما هو في حكم الحاضر بالنسبة لاحساسنا النسبي بالزمان . فاذا ما قيل ان خطوط « المستقبل » مرسومة في كتاب الطبيعة الخالدة ، واذا ثبت ذلك بمعادلات رياضية صحيحة فلا يعنى ذلك أكثر من اثبات رابطة السببية ، أو ارتباط العلة بالمعلول . بين الماضى والحاضر ، وبين الحاضر والمستقبل عن طريق معادلات الرياضة ، بعد أن وصلت الفلسفة الى هذه الحقيقة عن طريق المنطق ، والحكمة عن طريق الالهام ، وعرفها الانسان من قديم مرتبطة بمصير روجه الخالدة تحت وصف قانون السببية ، أو الفعل ورد الفعل ، أو قانون « الكارما » بحسب التعبير . السائد عند الثيوصوفيين .

ولا يعنى ذلك أيضا سوى اثبات أن الطبيعة تحيا دائما في « حاضرها الخالد » الذى يطوى بذاته صفحات ماضيا ومستقبلا ، وكأنها في كتاب مطبوع مقدما ، ومعد لأن يفهم العقل تدريجيا كلمة فكلمة وجيلا بعد جيل . فالطبيعة تحيا في حاضرها الخالد هذا كما تحيا في مكانها غير المحدود . وذلك كله يقتضى أيضا استبعاد فلسفة القدرية المطلقة أو الحتمية Fatalisme التى ليس لها الآن من سند علمى رياضى ، لاستبقاء الاعتقاد بالمصير المرسوم لمستقبلنا المرهون بأعمال حاضرنأ وماضينا والذى لا يعنى أكثر من أن مستقبلنا مصنوع بحاضرنأ وبماضينا ، ومفروس بجذوره فيهما كفرس النبات فى تربته التى يستمد منها أسباب النمو والازدهار ، أو أسباب الذبول والانهيار .

اسباب الطبيعة غير محدودة

فقانون القوانين فى تعيين دور الارادة ، وترتيب آثار نشاطها هو قانون السببية هذا أو ارتباط المسببات بأسبابها ارتباطا محتوما . وأسباب أية حادثة — مهما بدت ضئيلة فى مظهرها الخارجى — متعددة حتما تعددا لا نهاية له ، وعريقة . فى القدم أيضا عراقة لا نهاية لها ، ولا يمكن أن يحيط بها كلها سوى العقل . الأعظم مثلا فى هذه الارادة الشاملة التى شاعت خلق الكون على هذا النحو .

وتسلسل أحداثه عن طريق الارتباط المحتوم بين المسببات والأسباب . ولكن تعذر الوصول إليها لا ينفي أنها موجودة، وأنها ترتب آثارها المحتومة ولو جيلا بعد جيل .

ومن هنا يجيء الاحساس الدفين عند سواد المتدينين في كل دين بصحة القدرة المطلقة . ويبدو هذا الاحساس قويا لديهم ومبررا في أسائده ، حتى ليبلغ مرتبة اليقين . ولكننا لو أدخلنا في الاعتبار أن من بين هذه الأسباب المتعددة العريقة في القدم يجب أن نحسب حساب دور ارادة الانسان أى ارادة ذاته العريقة الموغلة في القدم كحقيقة كونية لازمة لتحقيق عدالة سير الأحداث ، ثم لتحقيق تطور هذه الارادة في طريق النضج نحو الأحسن والأكمل ، لظهر لنا دور حرية الاختيار واضحا فعلا بوصفها قانونا طبيعيا من ضمن سائر القوانين الطبيعية . ومن هنا أيضا تبرز علة الاحساس الدفين بالاختيار المطلق للانسان في تصرفاته عند القائلين به .

فالحلاف كما ترى هو — فحسب — خلاف في الزاوية التي ينظر كل اتجاه منهما الى هذا الموضوع الدقيق ، وهو موقف الانسان من التسيير أو التخيير . أما الحقيقة نفسها في هذا الشأن فهي — كما هي الحال في كل الحقائق الكونية — في موقع وسط بين كل اتجاهين متطرفين في فهم الأمور ، أو بالأدق هي عبارة عن تركيب من التسيير والتخيير معا لما سنبينه من أسباب ، وطبقا للنظر الذي يبدو لتقديرنا أولى من غيره بالترجيح .

وهذا التركيب من التسيير والتخيير ينظم علاقة الارادة الانسانية بهذا الكون الذي تعمل فيه ، وهو يرتكز على اقتناعنا بالنواميس الطبيعية كحقيقة كونية كائنة وراء الارادة الانسانية في شتى نوازعها ، شأنها في ذلك شأن القوانين الوضعية الكائنة وراء تنظيم علاقة الارادة الانسانية بسائر الأحداث التي قد ترتبط بها .

والقياس طبعا مع فارق هائل وهو أن خرق القوانين الوضعية قد يكون متيسرا في كثير من الأحوال ، بل ربما يفيد صاحبه في بعض الأحيان ، وقد لا يرتب هذا الخرق أثرا محتوما ، حين أن خرق قوانين الطبيعة عن طريق توجيه هذه الارادة توجيهها خاطئا يرتب أثره الضار المحتوم على المدى القريب أو البعيد . ومشكلة

المشكلات هي في تعيين أين الخطأ وأين الصواب في نوازع الارادة ؟ ! .
وفي هذا التعيين يلعب الاعتقاد ، مع المعرفة ، مع التقاليد ، مع نفج الفطرة ،
مع نمو العقل أدوارا متفاوتة في توجيه نوازع الارادة نحو الصواب أو نحو الخطأ .
أو بالأدق نحو الاتساق الصحيح مع نوايس الطبيعة الحكيمة ، أو نحو اتقاء
هذا الاتساق انتفاء تاما أو جزئيا .

المبحث الثاني

السببية الطبيعية كناموس خلق

ان اكتشاف الارتباط الخلقى الطبيعي بين الأسباب ومسبباتها لا يصح
أن يمزى الى العلم الحديث ، وان كان العلم الحديث قد كشف عن بعض تطبيقاته
بطريقة موضوعية مترابطة . فمما لا ريب فيه أن عقيدة الثواب والعقاب نابعة
من الاقتناع بوجود هذا الارتباط . وعقيدة الثواب والعقاب عريقة جدا ،
وهي وثيقة الصلة بفلسفة التسيير والتخير . ولا يمكن أن يخلو اعتقاد ديني
من جوانب شتى للكلام في موضوعات الثواب والعقاب ، والتسيير والتخير ،
ولكن عنايتي موجهة - بوجه خاص - الى الجوانب الوضعية كما قلت لا الى
الجوانب العقيدية ، هذا ولو أنني أرى أن الخلاف ليس ضخما بين هذه الجوانب
وتلك ، وأنه في طريق الذوبان التدريجي ، بل وأنه الى زوال محتوم بعد أمد طويل
أو قصير بفضل تقدم الانسان في العلم والعرفان .

فمثلا يقع هذا الارتباط في الأساس من الديانة الهندية ، وما أقيم عليها
من فلسفات شتى ، مثل فلسفة المدرسة الروماتيكية في ألمانيا ، ورائدها فريدرش
اشليجل الذي رأى في حكمة الهند أسمى تحقيق للمثل الأعلى الذي تنشده
الحركة الروماتيكية . هذا وان كان تأثير حكمة الهند في هذا الشأن تأثير عاطفي
وجداني أكثر منه تأثير علمي ، لأن الكثير من جوانب الديانة الهندية يرتدى
صورة غامضة غير علمية .

وما يصدق في ها الشأن على فلسفة الديانة الهندية يصدق على فلسفات
الديانات الأخرى بوجه عام ، وبصور تتراوح في مداها . ويصدق بالتبعية على

الفلسفة الثيوصوفية ، لأنها ولو أنها تطاول أن ترتدى رداء علميا مستمدا في جوهره من نتائج بحوث العلم الروحي الحديث الا أن تأثيرها بالحكمة الهندية - خصوصا القديمة - لا يزال أقوى جانبا وأوضح أثرا ، مما يتعذر معه تماما أن نضفى عليها وصف « الفلسفة العلمية » ، التي ينبغي أن تؤسس - في جميع أجزائها - على حقائق معملية وضعية ، وأن تسم بالوضوح وبالترابط التام بين بعض أجزائها والبعض الآخر . هذا بالإضافة الى توافر هذا الترابط بينها وبين باقى حقائق العلوم الأخرى ، وأخصها في هذا المقام علوم النفس ، والأخلاق ، والبيولوجيا .

وهذا الارتباط بين المقدمات والنتائج يعبر عنه في الأخلاق « بالجزاء من جنس العمل » أو بقانون « ما تزرع إياه تحصد أيضا » . ونحن نزرع ونعمل بعقولنا أكثر بكثير مما نزرع ونعمل بأيدينا : فعقولنا لا تتوقف عن التفكير لحظة واحدة ، لا في اليقظة ولا في النوم ، لا في الحياة ولا في الموت أيضا . وهى أبدا تزرع الشر كما تزرع الخير ، وتحصد الشر كما تحصد الخير . بل ان أفكار النهار قد نحصد منها أحلام الليل ، وأحلام الليل قد نحصد منها متاعب النهار

فنحن حتى في أحلامنا تفكر بغير توقف ، ونرى صوراً لأفكارنا قد تبدو لنا حية ملموسة وان كانت غير مترابطة ، ولا منطق لها في ظاهرها ، لكن لا بد أن وراءها منطقا مجهولا ورباطا خفيا . ومادما نفكر فنحن عرضة لأن نصيب ولأن نخطئ حتى في أضغاث أحلامنا . ولا يضيع في ناموس الطبيعة شيء ولو كان من هواجس العقل ووساوسه ، وهذا من شأنه أن يجعلنا رقباء حتى على هواجسنا ووساوسنا . ومن باب أولى على نشاطنا العملى وسلوكنا الإيجابى ، وهو الهدف النهائى من أى مبدأ خلقى صحيح . فما لم نراقب أنفسنا بأنفسنا في أفكارنا وأعمالنا فستراقبنا - بعدل وحكمة - نواميس الطبيعة التى لا يفلت منها شيء على الإطلاق ، والتى لا تعرف الفوضى ولا تعترف بها . فالفوضى من تقديرنا وفي مقدورنا نحن ، لكنها ليست في تقدير هذه الطبيعة الحكيمة ولا في مقدورها . هذه الطبيعة التى هى سيدة العقل والمادة ، والزرع والحصاد ، والبقاء والقضاء ، أو بالأدق ما قد يبدو في حكم القضاء لحواسنا القاصرة ولأوهامنا الجوفاء

فهذه الطبيعة العجيبة لا تهدر خطأ ولا صوابا ، وليس فيها موضع لتغاض ولا لاهمال ، وحكمها على الخطأ والصواب أصدق بمراحل كثيرة من حكمنا وأعمق . وعقدة العقد في أى علم أو فى أية فلسفة أو فى أى اعتقاد هى فى تعبيد سبل الوصول الى تعرف سننها الصحيحة المفرطة فى عمقها وحكمتها ، تستوى فى ذلك سننها فى المادة مع سننها فى العقل . ويبدو أن سننها العقلية والروحية هى أقواها أثرا وأكثرها عمقا ، وبالتالي أصعبها فى وصول وسائلنا القاصرة اليها وصولا صحيحا ، ولذا فإن أحكامنا الروحية على أنفسنا وعلى الآخرين مشوبة غالبا بكل صور البهتان والبطلان .

فكثيرا ما يقال مثلا لماذا يعطى القدر شخصا ما مزايا كثيرة بغير حساب ، حين يسلب شخصا آخر هذه المزايا بغير حساب أيضا ؟ ! . . . ان أسئلة متعددة مماثلة يمكن أن يثيرها الذهن العاجز ، وقد لا يجد فى عجزه أى جواب مقنع عنها ، ولكن الأمر المحقق هو أن السعادة ليست رهنا بالمال ، ولا بالجاه ، ولا بالصحة ، ولا بالسلطان ، بل هى أمر داخلى يتوقف على الحالة الروحية أو ان شئنا الحالة الوجدانية التى هى مملكة السماء الحقة فى الانسان .

وهذه الحالة الوجدانية متعددة العناصر تعددا لا نهاية له ، وقد يكون دور المال ، أو الجاه ، أو الصحة ، أو السلطان ، ضائعا فيها كما تضع كمية ماء ضئيلة فى مياه بحر عريض . فالقدر قد يعطى شخصا مالا بغير حساب فيما قد يبدو لنظرنا العاجز بل الكفيف ، وقد يأخذ من شخص آخر صحته بغير حساب أيضا ، ولكن الأمر المحقق هو أنه يعطيه فى النهاية مزايا هذه الحالة الوجدانية بحساب دقيق ويسلب آخر مزاياها بحساب دقيق أيضا . والحساب فى الحالين خاضع لنواميس طبيعية تحسن الحساب وتقدر على أن تقيم موازنة حكيمة بين هذه العوامل الروحية وتلك بحيث لا ينال أى انسان نصيبه منها بجدارة ، والا لتحقيق هدف سام فى الارتقاء محكوم بنواميس ارتباط النتائج بمقدماتها القريبة والبعيدة . حتى ليلد قانون التطور والارتقاء نفسه قانونا روحيا لا يمت بصلة صحيحة الى المصادفة العمياء ، مهما بدا التطور محكما ببقاء الأقوى وتنازع البقاء ، الا اذا فهمنا الأقوى هنا بمعنى الأصلح خلقيا وروحيا ، وليس بمعنى الأصلح

جسمانيا أو بيولوجيا . بل لعل كل الصلاحية البيولوجية للبقاء ترجع في النهاية الى صلاحية خلقية روحية .

ومادامت السعادة الوجدانية هي الأمر الوحيد الذى يستحق التعلق به والبحث عنه فلا ينبغي اذا أن نظلم القدر وأن تهمه بالملاة الظالمة أحيانا ، وبالقسوة المفرطة أحيانا أخرى بغير سبب واضح . فأسباب القدر قد لا يفصح عنها ولكنها حقيقية مهما كانت خافية علينا . ولا شبهة في دورها ما دمنا نرى بأعيننا أن لكل سبب في الوجود نتيجته المحتومة ولكل نتيجة أسبابها الضرورية القريبة والبعيدة . وأن وراء كل ألم خطأ محتوما ، كما أن وراء كل خطأ ألما محتوما .

للغفران مكانة في نواميس الطبيعة

وهنا من حق العقل المفكر أن يتساءل : ولكن هل كل خطأ سابق يصلحه حتما ألم لاحق ؟ ألا يوجد مكان للغفران ؟ ولم نصف الله بأنه غفور رحيم اذا كانت نواميسه تقضي من الألم بقدر ما وقعنا فيه من الخطأ ؟ ! .. والجواب أن المغفرة حقيقة كونية لا تثير عندى شبهة كما لا يثيرها قانون «الجزاء من جنس العمل» ... فان معنى الغفران هو أن وجدان الانسان يدين نفسه بنفسه عن طريق هذه النواميس الطبيعية ، ويغفر لنفسه بنفسه عن طريقها أيضا . فهو يدين نفسه عند الخطأ ، ويغفر لنفسه عند الندم واصلاح نتائج هذا الخطأ .

وهو في الحالين حر مقيد في وقت واحد ، فهو حر بقدر ما يملك من خيار بين الخطأ والصواب ، وهو مقيد بأن يحصد ثمرة ما زرعه من خطأ أو صواب وهكذا يبدو الغفران بهذا المعنى المحدود متسقا مع مذهبين قد يبدوان متعارضين بغير تعارض حقيقي وهما مذهب الحرية والجبرية على ما سنعود اليه في حينه . فكلما اتجه وجدان الانسان الى الندم على أفعاله عند عدم اتساقها مع نواميس الحياة الخلقية كلما كان له أن يؤمل في الوصول الى مزيد من التناسق الصحيح معها ولو في بعض تصرفاته ، وبالتالي الى مزيد من السعادة ومن الارتقاء في وقت واحد . وهذه هي أقوى صور الغفران التي قد يتطلع اليها وجدان أى انسان .

والتناسق الصحيح مع النواميس الخلقية الطبيعية ليس أمرا سهلا لأنه يتوقف على مدى تناسق الشخصية . ولعل هذا التناسق هو الذى عبر عنه أفلاطون

« بالوحدة » . فهو يرى أن الانسان مكون من عنصرين : أولهما الجسد عطالبه الكثيرة ، وثانيهما النفس بملكاتها المتعددة . ومن واجب الانسان أن يخضع الجسد للنفس ، لا النفس للجسد ، وأن يخضع ملكات النفس الى العقل لأنه وحده قادر على أن يوحد بينهما ، أو بالأدق أن يوفر لهما التناسق الذي يحقق العدالة وينشر الخير . وتحقيق هذا التناسق من أهم ما تستهدفه فلسفة أفلاطون الخلقية سواء من ناحية نظرته الى الفضيلة ، أم من ناحية نظرته الى السعادة ، وهى الأمر الذى يعينى هنا لأن الغفران معناه السعادة وانتفاءه معناه التعاسة .

فهذا الغفران لا يجيء جزافا ، بل هو محكوم بنواميس الطبيعة التى فى نطاقها تعمل الارادة ومن ورائها العقل . وهذه النواميس تعطى الغفران للانسان الحكيم الذى يقرن - بحسب أفلاطون - الفكر بالعمل ، ومثال الخير بفعل الخير . وهو الذى يفهم ما فى الحياة من شر وخير فيتخذ لنفسه منهجا يبعده عن الشر ويقربه الى الخير « ونظرة أفلاطون فى الخير باعتباره فضيلة تتفق مع نظرته اليه باعتباره سعادة . بل ان الحكمة عنده لا تتحقق الا اذا ربطنا الفضيلة بالسعادة ... والسعادة لا تستقى قيمتها من ذاتها ، بل باتحادها مع العقل . والذكاء وحده لا يكفى لكى نحصل على السعادة ، لأن الحياة بحسب العلم والذكاء خالية من العاطفة ، والسعادة لا تتحقق الا بالعاطفة والشعور ، والسعادة اذن فى الجمع بين اللذة والعقل ، والتأليف بينهما بنسب متزنة ^(١) » .

وهكذا يبدو هذا الفهم لمعنى الغفران ليس متسقا فحسب مع الفهم الصحيح لموضع الانسان الحقيقى من الحرية والجبرية ومن نواميس الأخلاق ، بل ولموضعه من عدالة الله ، ولموقفه من ارادته الحرة ، ولموقف وجدانه من هذه العدالة . ومن البحث المشروع عن طريق الندم الى الظفر بالغفران وبالتالي بالسعادة . وهذا كله ان كان ينفى أمرا فهو الفهم الخاطئ للقدرية المطلقة ، بمعنى التعذيب المطلق أو الغفران المطلق بلا منطق ولا قيود .

(١) عن « مقدمة فى الفلسفة العامة » للدكتور يحيى هويدى ص ٢٣٩

الباب الرابع

في الإرادة والعقل

مما لا ريب فيه أن مدار البحث في التسيير والتخير ينبغي أن يكون في محاولة تحديد دور العقل والارادة في تسيير دفة حياة الانسان ، فهل يملك الانسان حقاً ارادة حرة ولو الى حد ما ؟ وعقلاً مفكراً ولو بمقدار ما ؟

ويبدو أن القول بأن للانسان عقلاً مفكراً — ولو بمقدار ما — لا يثير في الفلسفة اعتراضاً جدياً ، أو بالأقل لا يصح أن يثير هذا الاعتراض الجدى . أما القول بأن للانسان ارادة حرة — ولو بمقدار ما — فقد كان محلاً لاعتراضات ضخمة من الجبريين أو القدرين ، بحيث أن موضوع التسيير والتخير كاد أن ينحصر — مع الزمن — في هذا التساؤل الوحيد ، وهو هل للانسان ارادة حرة أم لا ؟ ... وفي اثبات حرية الارادة الانسانية دحض مباشر لجميع حجج الجبرية أو القدرية في كل صورها .

ولذلك فاني سأعنى في الباب الحالي عناية خاصة بموقف الفلسفة — بوجه عام — من حرية الارادة ، وسأتعقب هذا الموقف من العصور الماضية حتى العصر الحديث ، ومن الفلسفة النظرية الى الفلسفة الوضعية أو ذات الطابع الوضعي التي يمثلها أصدق تمثيل بعض فلاسفة القرن العشرين ، لأنني أعتقد أن هذه الفلسفة تتضمن بذاتها أقوى الحجج التي يصح أن يستند اليها مذهب حرية الاختيار في وجه مذهب الجبرية أو القدرية .

ولهذا السبب نفسه فاني أفضل أن أجعل الحديث في الارادة سابقاً على الحديث في العقل . فالارادة الحرة — كمبدأ مجرد — لا تزال — كما قلت — محل نزاع بين الجبرية والحرية ، حين أن العقل المفكر — كمبدأ مجرد — ليس محل نزاع إطلاقاً ، أو بالأقل لا يمثل نفس الأهمية في أرض النزاع بين المذهبين

المتعارضين . ولقد تعود رجال القانون أن يبدأوا مناقشتهم بالمشكلات التي يصح أن تتصارع فيها الآراء صراعا جديا ، كيما يتبعونها بما لا يصلح فيه الصراع الجدى فى الرأى . ولا أجد ما يدعونى لمخالفة هذا الأسلوب فى الباب الحالى ؛ بل لعله من ألزم ما يكون فيه للوصول الى المزيد من الايضاح والاقتناع .

وفىما يلى سأعرض لموقف الفلسفة العامة من الارادة والعقل فى فصول ثلاثة متتابعة أعالج فى أولها موضوع « حرية الارادة فى الفلسفة الاغريقية » ، وفى ثانيها موضوع « حرية الارادة فى الفلسفة الوسطى والحديثة » ، وفى ثالثها « بعض الجوانب العامة فى الارادة والعقل » .

الفصل الأول

حرية الإرادة

في الفلسفة الاغريقية

يمكن القول بوجه عام بأن الفلسفة الاغريقية تقوم - في جوهرها - على التسليم بأن للانسان ارادة حرة ، هذا التسليم الذي دفع أرسطو الى القول بأن « الفضيلة والرذيلة اراديتان . يشهد بهذا الضمير ، وتصرف الشارعين في توزيع المكافآت وتوقيع العقوبات ، وتقدير ظروف الحرية والاكراه ، والجهل غير المقصود » . كما دفع أفلاطون الى القول بأن الشخص الذي اختار الفضيلة أو الرذيلة هو المسئول ، وليست السماء مسئولة عن الخطأ .

ولم يحاول أبرز فلاسفة الاغريق الوقوف طويلا عند تأكيد حرية الارادة ، لأن الاعتقاد فيها كان شائعا لديهم بوصفه بديهية لا تحتاج الى كثير برهان ، ولعل اعتمادهم الأقوى كان على شهادة الشعور والوجدان التي اعتبرت فيما بعد أقوى شهادة على توافر هذه الحرية .

ومع ذلك فإن فلسفات القدرية والضرورة وما اليهما كان لها صداها في بعض المذاهب الفلسفية عندهم ، وبخاصة عند بعض الرواقيين^(١) . وفي هذا يقول الدكتور زكريا ابراهيم ان « اليونانيين قد تصوروا الضرورة على نحوين ، فقالوا أولا بوجود ضرورة عمياء يخضع لها الآلهة والناس على حد سواء ، كما تخضع لها الكائنات الحية وغير الحية بدون تمييز ، بل حتى زيوس نفسه كبير الآلهة لا بد أن يخضع لها . ولكنهم قالوا أيضا بوجود ضرورة أخرى يقتضيها القانون الأخلاقي ، باعتبار أن ثمة نظاما أخلاقيا ينبغي أن يخضع له المرء حتى يسير في حياته سيرا مستقيما ، وهنا تتمثل الضرورة في صورة قانون كلي يجب أن تسير الحياة الانسانية وفقا له .

(١) تتميز الفلسفة الرواقية بالانتصار لحقوق الافراد ازاء السلطة العامة ، والتمسك بوجود نواحيس خلقية طبيعية يعتبرونها أسماى وأسبق من القوانين الوضعية ، ومن التقاليد والعادات أيضا .

فإذا ما نظرنا الى مذاهب فلاسفة اليونان ، وجدنا أن الضرورة قد ظهرت عند ليوقبس Leucippus الذى قال بوجود قانون يسبب انفصال الذرات من الخليط الأول وانحدارها الى الكون من أجل تكوين الأشياء . كما ظهرت عند برمنيدس Parménides الذى جعل من الضرورة الهة تمثل مركز العالم . كما وردت أيضا عند أفلاطون فى أسطورة الار Er التى تجعل الكون يدور حول محور الضرورة ثم ظهر التعارض بين الحرية والضرورة بشكل واضح عند مفكرى اليونان حينما ناصر الأبيقوريون^(١) الحرية ، بينما نادى الرواقيون بالضرورة .

أما عند أبيقور فقد تحول المذهب الذرى الذى نادى به من قبل ديمقريطس من مذهب ميكانيكى قوامه الضرورة ، الى مذهب ميكانيكى أيضا قوامه الصدفة Le hasard والصدفة هنا تعبر عن قدرة الذرات على الانحراف Clinamen بفعل تلقائية خاصة تخرج بها عن نطاق السكون الشامل والمادة الخالصة . فهى مبدأ ديناميكى يخرج بالذرات عن ضرورة القوانين الآلية التى ذهب اليها ديمقريطس من أجل تفسير نشأة الكون . وقد تصور أبيقور النفس على هذا الأساس فقال أنها ذرة دقيقة تملك مثل هذه القدرة ، قدرة الانحراف عن الطريق الأصلى ، وبالتالي فقد نسب اليها حرية خاصة تسمح لها بأن تنعزل عن نطاق الآلية ، منحرفة عن الخليط الخارجى الشامل .

ومعنى هذا أن الأبيقوريين قد عارضوا فكرة الرواقيين عن الجبرية الشاملة : كما عارضوا أيضا سائر المذاهب الدينية القائلة بالقضاء والقدر ، ثم انتهوا الى القول بحرية خالصة قد لا تبعد كثيرا عن حرية الاستواء أو عدم الاكتراث indifference

والواقع كما يقول الأبيقوريون انه لا فائدة من أن نقضى على الخوف من الآلهة ، اذا كنا سنستبدل بارادة الآلهة التى لا تقهر ارادة أخرى أشد هولاً وأصلب عوداً ، ألا وهى القدر نفسه .

(١) تتميز الفلسفة الأبيقورية بالنزعة المادية ، وبعبادة الدين عن طريق القول بأن التوقف عن الاعتقاد فى الدين أدعى للإيمان بالآلهة من الإيمان به ، كما تتميز بالقول بأن التماس الأمان هو المثل الأعلى ، ومثله التماس تحقيق اللذات المختلفة عن طريق إطلاق العنان للحرية الفردية .

ولكن الإرادة على حد تعبير أبيقور نفسه ، تقلت من طائلة القضاء والقدر .
فالحرية اذن حقيقة لا سبيل الى الشك في صحتها ، وان كان الأبيقوريون يخطئون
في النهاية بين الحرية والصدفة :

أما الرواقيون فانهم يأخذون بنظرية سقراط في أن الفضيلة علم والرذيلة جهل،
بمعنى أن الانسان اذا رأى بوضوح ما ينبغي أن يفعله فهو لا بد فاعله ، لأن لفكرة
الخير من القوة ما يجعل من المستحيل على المرء أن يعرف الخير دون أن يعمل
بالضرورة وفقا له . فالحكيم في نظر الرواقيين من عرف قوانين الوجود ، فعمل
على أن تطابق ارادته الباطنة تلك القوانين . والرواقيون ينسبون الى الفرد حرية
باطنة هي التي تنقذه من ضربات الحظ وعوارض الصدفة وتقلبات الناس . والارادة
عندهم هي مبدأ هذه الحرية الباطنة ، من حيث أن الارادة هي القدرة على التحكم
في الذات والسيطرة على النفس والاستقلال عن كل قوة خارجية

وهكذا نصبت الرواقية الارادة كمبدأ مستقل مقابل الأشياء ، وجعلت الحرية
مرادفة لشعور الانسان بذاته وقدرته على التحكم في نفسه . وبعد أن كانت
الفلسفة اليونانية تجعل الخير باطنا في « موضوعات » عقلية ، ومرتبطة تماما بالمعقول
الأسمي ، أصبح الخير عند الرواقيين باطنا في الذات الأخلاقية نفسها ، وصارت
الارادة ذاتها هي المبدأ الأول ... يقول ابكتاتوس صراحة : « ان خيرا وشرنا
لا وجود لهما الا في ارادتنا ذاتها » . فالخير الحقيقي انما يوجد حيث توجد الارادة
الخيرة »^(١) .

ويراعى أن التفسير المستمد من دور نواميس الطبيعة عند بعض الرواقيين
متداخل مع التخير المستمد من الارادة الحرة كمبدأ مستقل ، كما أن التفسير
المستمد - في رأى أبيقور - من النظر الى النفس كذرة محكومة بقوانين آلية
متداخل مع التخير المستمد من قدرة هذه الذرة على الانحراف تلقائيا والخروج
عن نطاق السكون الشامل والمادة الخالصة . فالتداخل بين التفسير والتخير
واضح في المدرستين معا ، بما يتعذر منه امكان القول بأن احدهما مدرسة
« ضرورة » والاخرى مدرسة « حرية » .

(١) عن « مشكلة الحرية » طبعة ثانية ص ٤٩ - ٥٢

الفصل الثاني

حرية الإرادة

في الفلسفة الوسطى والحديثة

عنى ليف من كبار فلاسفة الغرب في العصرين الوسيط والحديث بتأكيد حرية الإرادة الانسانية ولو الى حد ما ، وأقاموا على ذلك البراهين الفلسفية المتنوعة . ومن هؤلاء بترتيب تاريخي أوغسطين وديكارت وهما من فلاسفة العصر الوسيط ، ثم كنت ، وفيشته ، وهيجل ، ورافيسون ، ورينوفيه ، ووليام جيمس ، وبرجسون ، وسارتر ، وهم من فلاسفة العصر الحديث . وفيما يلي تقدم نبذة عن فلسفة كل منهم في بحث على حدة :

البحث الأول

موقف القديس أوغسطين

من حرية الإرادة

تناول عدد محدود من فلاسفة العصر الوسيط موضوع حرية الإرادة الانسانية ومنهم مثلا القديس أوغسطين Saint Augustin (٣٥٤ - ٤٣٠) الذي لم يعبأ بانكار أفلوطين لها . وراح يصف هذه الإرادة بأنها تمثل « القدرة على قبول تصور أمر ما أو رفضه . فليست الحرية اذا القدرة على الاختيار بين الخير والشر ، لأن اختيار الشر نقص ، ولو كان شرطا للحرية لما كان الله حرا ، وكيف لا يكون الله حرا وهو واهبنا الحرية ؟ . وأول دليل على الحرية شهادة الوجدان : فإذا لم تكن الإرادة التي بها أريد ولا أريد ملكا لى فلمت أدري ما الذي أستطيع أن أقول عنه انه ملك لى ؟ !

والذي يجادل في وجودها واقع في عماوة تمنعه من أن يرى الى أى حد حججه الباطلة الكافرة صادرة عن الإرادة نفسها . بالحرية تكرر الحرية ، وانكارها يحمل معه التناقض . والناس مجمعون على المدح والاذم والاثابة والمعاقبة بناء على

ما يشعرون في أنفسهم من حرية . ويؤيد الحرية اختلاف الأفعال في ظروف متشابهة ، مما يبين استقلال الأفعال عن الظروف . ويؤيدها أيضا أن أوامر الله ونواهيه تكون لغوا إذا لم تكن مسئولين عن أفعالنا ، اذ لا تكليف ولا تبعة بغير حرية . فالإنسان رب أفعاله ، ولا يخضع لقدر أعى » .

كما يقول هذا الفيلسوف أيضا «للارادة قانون يجب اتباعه ، وهو قانون طبيعي ندركه حالما ننظر في أنفسنا وفي الأشياء ، فإن هذا النظر يظهرنا على أن لكل موجود ماهية ثابتة ونظاما وميلا طبيعيا الى غاية . الموجود غير العاقل يتجه الى غايته طبعاً ، والموجود العاقل يتجه اليها بادرار وحرية . ومتى علمنا ذلك لزم لدينا أن علينا احترام هذا الترتيب ، اذ يستحيل أن يضعه الله ثم لا يريدنا على احترامه ، فما القانون الا أمر باحترام الطبائع ونظامها لتحقيق النظام العام . وعلى هذا فالخير خير لأنه يطابق النظام ، والشر شر لأنه يعارضه . وطاعة القانون فضيلة تستحق الثواب ، ومخالفته رذيلة تستحق العقاب . والمبدأ الأساسى للقانون الخلقى هو : اخضاع الحواس للعقل ، واخضاع العقل لله ، بحيث تتجه حياتنا كلها الى الحصول على الله ، لأن ذلك هو الترتيب الطبيعى ، والمجرمون أنفسهم يسمعون صوت القانون في ضمائرهم ويحاولون خنقه فلا يفلحون » .

ويقرر أيضا أنه « كما أن الحرية محدودة بطبائع الأشياء ، فإن أفعالها تابعة لله الذى هو وحده مطلق . وقد برزت هذه القضية وذاعت بمناسبة قضية مناقضة لها قام راهب اسمه بيلاج يذيعها ، وينشئ شيعة تعلم أن للإنسان دائماً ووحده ومن تلقاء نفسه أن يريد الخير وأن يفعله ، دون احتياج لنعمة الهية ، فإن وجدت النعمة ظلت خارج الارادة عديمة التأثير فيها . وعلى ذلك فلا اختيار من جانب الله يقرر مصير كل مخلوق ، بل كل ما هنالك سبق علم الله بالمستقبل . فعارض أوغسطين هذه البدعة معارضة شديدة . قال أولا : من المحال ألا يعلم الله المستقبل ، ومن المحال أن يعلم أفعال المخلوقات من المخلوقات أنفسها ، فيكون منفعلا بها وهو العلة الفاعلية الأولى ، بل ان كل ارادة خاضعة لله حتما ، غير أن الارادة الصالحة تخضع حرة ، والارادة الشريرة تخدمه خدمة الأمة . ثانيا : أن النعمة الالهية ضرورية لكل فعل خير ، وبنوع خاص فى المجال الفائق للطبيعة ، أى للايمان

بالحقائق الموحاة ، وإعطاء الأفعال خيريتها فائقة الطبيعة . الأفعال أفعال الانسان ، ولكنها أيضا أفعال الله ، بحيث يكون لها علتان احدهما خاضعة للأخرى فاعلة بتوجيهها وقدرتها . فليست النعمة ملائمة للحرية ، وانما هي معينة لفعل الخير . وليس سبق علم الله بالأفعال حجة ضد الحرية ، فان توقع الفعل الحر ، ولو كان توقعا محققا لا يرفع عنه صفة الحرية . ان الله يتوقع الفعل ، واذن سيكون الفعل ، والله يتوقع الفعل حرا صادرا عن ميل الارادة واختيارها ، واذن سيكون الفعل حرا مختارا . مم يمكن أن تشكو الارادة ؟ ان الله هو الخير بالذات ، ولا يوجه المخلوق الا للخير ، والخير هو المطلوب ، ولأجل هذا أعطانا الله العقل نعلم به الخير ، وأعطانا المحبة نعمل بها الى الخير المعلوم ، والعقل والمحبة مبدأ الحرية . وكلما طاولنا هدى العقل وتحررنا من الشر ازدادت الارادة حرية » ^(١) .

المبحث الثاني

موقف ديكارت

من حرية الإرادة

من أبرز فلاسفة الحرية الفرنسي رينيه ديكارت René Descartes (١٥٩٦ - ١٦٥٠) فيلسوف الشك المعروف . ومن أقواله فيها « بما أن الارادة متسقة المدى بطبيعتها ، فانها لمزية عظمى أن تكون لنا القدرة على العمل بواسطتها ، أى العمل بحرية ، وأن نصبح بذلك سادة أفعالنا ، ومن ثم جديرين بالمدح عندما نحسن قيادتها . فكما أننا لا نمتدح الآلات التي نراها تتحرك على أنحاء كثيرة مختلفة تتفق وما نطلبه منها ، وذلك لأن هذه الآلات لا يصدر عنها الا ما كان ناتجا عن تركيبها الآلى . وكما أننا نوجه المدح لصانها الذى كانت له القدرة والارادة على تركيبها بحلق عظيم ، فكذلك لأن لنا القدرة على اختيار الصدق حينما نميزه عن الكذب فلا بد أن يكون لنا من الفضل أكثر مما لو كان اختيارنا هذا أمرا محتوما يضطرنا اليه مبدأ خارج ارادتنا .

(١) عن « تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط » للدكتور يوسف كرم ص ٤١ - ٤٣

كما يقول ديكارت أيضا « من البين أن لنا ارادة حرة قادرة على القبول أو الرفض كيفما تشاء ، بحيث يمكن اعتبار هذه الحقيقة من أكثر الأمور بدها . وقد قام الدليل الواضح على ذلك فيما سبق ، اذ في الوقت الذي وضعنا فيه كل شيء موضع الشك ، وافترضنا فيه أن خالقنا يستخدم قدرته على خداعنا من كل وجه ، كنا ندرك في أنفسنا من الحرية ما يمكننا من الامتناع عن تصديق كل ما لم نعرفه معرفة تامة . وهذا الذي أدركناه ادراكا متميزا ، وكنا غير قادرين على الشك فيه أثناء هذا التعليق الشامل لأحكامنا^(١) ، فهو لا يقل يقينا عن كل ما سبق العلم به ...

ولكن بما أن ما علمناه عن الله بعد ذلك يؤكد لنا أن قدرته هي من العظمة بحيث نأثم لو فكرنا في أنه كان من الممكن أن يفعل شيئا لم يقدره من قبل ، فمن السهل وقوعنا في مشكلات كبيرة جدا لو حاولنا أن نوفق بين حرية ارادتنا وأمر الله ، أى أن نفهم أو نستوعب مدى حريتنا ، وتقدير العناية الأزلية ، وكأنا نحيطهما بمقلنا » .

ويقول ديكارت أيضا عن التعارض الظاهري بين حريتنا وبين سبق التقدير « ولكننا لن نجد صعوبة ما في التخلص من تلك المشكلات ، اذا لاحظنا أن فكرنا متناه ، وأن قدرة الله الكاملة لا متناهية ، تلك القدرة التي عرف بها من الأزل ، وأراد كل ما كان وما يمكن أن يكون . وعلى ذلك ، كان لنا من العقل ما يكفي لأن نعرف بوضوح ، ونميز أن تلك القدرة في الله ، لا لأن نفهم مدى تلك القدرة الى الحد الذي نعلم عنده كيف تسمح بأن تكون أفعالنا حرة تمام الحرية غير محتومة على الإطلاق . ونحن من جهة أخرى على يقين من الحرية ، وعدم التمين القائمين فينا بحيث لا نعرف بوضوح شيئا أكثر . وعلى ذلك لم تكن قدرة الله الكاملة مانعا من تيقننا هذا ، واننا نخطيء لو شككنا فيما ندركه في أنفسنا ، ونعلم وجوده

(١) يقصد شكه الشامل والسابق ليقين وجوده . راجع « ديكارت » للدكتور نجيب بلدي ص ٢١١ وما بعدها .

فينا بالتجربة . وذلك لأتينا لا نفهم شيئا آخر نعلم أنه بالطبيعة مبتنع على
الفهم»^(١).

وهكذا سمح فيلسوف الشك لفلسفته أن تشككه حتى في وجوده الخاص
فلا يصل الى الاقتناع بهذا الوجود الا لأنه يفكر « أنا أفكر فأنا موجود » ،
ولم يسمح لها أن تشككه في أن له حرية ، وأنه يتمتع بإرادة حرة « إرادة قادرة
على القبول أو الرفض كيفما تشاء » ، بحيث يمكن اعتبار هذه الحقيقة من أكثر
الأمر بداهة « على حد قوله .

المبحث الثالث

موقف كـنـط

من حرية الإرادة

يعد إيمانويل كـنـط Emmanuel Kant (١٧٢٤ - ١٨٠٤) أبرز فلاسفة الحرية
الإنسانية من الألمان ، وأقواهم تأثيرا في فلاسفة القرن الثامن عشر « ولقد قيل
عن سقراط انه يشطر الفلسفة اليونانية شطرين : ما قبله وما بعده . ودعى ديكارت
أبا الفلسفة الحديثة واعتبر الحد الفاصل بين القديم والجديد في تطور الفكر
الأوروبي . كذلك تقول عن كـنـط انه يشطر الفلسفة الحديثة نفسها شطرين . أجل
لقد أخذ الشيء الكثير عن سبقوه ، من ديكارت الى هيوم وروسو ، وجرى
في تيارهم ، ولكن تفكيره أدى به الى وجهة جديدة سيطرت على القرن
التاسع عشر »^(٢).

ويقول كـنـط في تعليقه لحرية الإرادة : « ليس الواجب ممكنا الا بالحرية ،
ووجوده يدل على وجودها ، وهما معنيان متضايقان . فانه اذا كان على الانسان
واجب كانت له القدرة على أدائه ، وكان فيه الى جانب العلية الظاهرة عليه معقولة
مفارقة للزمان تضع القانون وتقرضه على نفسها . فالحرية خاصة الموجودات العاقلة

(١) عن « ديكارت » المرجع السابق ص ٢١٣ ، ٢١٤ .

(٢) عن « تاريخ الفلسفة الحديثة » ١٩٦٢ للدكتور يوسف كرم ص ٢٠٨ .

بالاجمال ، فان هذه الموجودات لا تعمل الا مع فكرة الحرية ، وهى اذن من الوجهة الخلقية حرة حقا .

وبعبارة أخرى أن للقوانين الواجبة نفس القيمة بالاضافة الى موجود حر ، وبالاضافة الى موجود لا يستطيع أن يعمل الا مع تصور حريته ، وذلك هو المعنى الذى يحق لنا به اضافة ارادة حرة لكل موجود عاقل . فالحرية والقانون يؤكدان العالم المعقول . والانسان عضو فيه من حيث خضوعه لقوانين عقلية بحثة ، وهذا ظاهر فى نفس كل انسان ، حتى المجرم . فانه يقر بسمو الفضيلة التى يخالفها ، فهو باقراره هذا يلاحظ العالم المعقول . فالقانون علة علمنا بالحرية والحرية علة وجود القانون . القانون يبرهن على الحرية ، والحرية تفسر القانون . وفكرة العالم المعقول واسطة التركيب بين الارادة المنفصلة بالميل وبين الارادة المشرعة الكابتة .

على أن هذا العالم المعقول ليس موضوع علم أصلا ، ولكنه « وجهة نظر » يجد العقل نفسه مضطرا للارتفاع اليها لكى يتصور نفسه موجودا خلقيا . فليس للعقل أن يحاول تفسير امكان الحرية ، فان مثل هذه المحاولة معارضة لطبيعة العقل من حيث أن علمنا محصور فى نطاق العالم المحسوس وأن الشعور الباطنى لا يدرك سوى ظواهر معينة بسوابقها . وهذه المحاولة معارضة لطبيعة الحرية نفسها من حيث أن تفسيرها يعنى ردها الى شروط وهى عليه غير مشروطة . فيكفى أن يستطيع العقل استبعاد المذاهب التى تعتبر الانسان شيئا من أشياء الطبيعة فحسب ، وأن يفهم وجوب استمضاء هذه المسألة عليه لما يعلم من قصوره » . (١)

المبحث الرابع

موقف فيشته

من حرية الإرادة

هذا فيلسوف من أعمق فلاسفة الحرية الألمان وقد تأثر كثيرا بفلسفة كنت ، وهو جوهان جوتليب فيشته Johann Gottlieb Fichte (١٧٦٢ - ١٨١٤) ، وقد

(١) من المرجع السابق ص ٢٥٣ ، ٢٥٤

تعرف اليه وعرض عليه كتابا له عنوانه « محاولة في نقد كل وحى » ذهب فيه الى أن الوحى غير مقبول ، ما لم يكن بأكمله عقليا معقولا . وكان عبارة عن تطبيق مذهب كنت على الدين ، قبل أن يضع كنت كتابا في هذا الموضوع .

ويقول هذا الفيلسوف « ان الحرية ليست من المعطيات الضرورية ، بل هي اتاج تلقائى . فليست الحرية واقعة بل هي فعل بدليل أننا لا نجدها فى ذواتنا كواقعة تجريبية ، أو كمعطى من معطيات التجربة ، بل نحن انما نشعر بحريتنا فى اللحظة التى نحقق فيها تلك الحرية ، واذن فان الحرية ليست شيئا مكتسلا قد تم اعداده من ذى قبل ، بمعنى أنها ليست مجرد موضوع خارجى محقق من ذى قبل ، بحيث يصح أن نقول ان الحرية موجودة ، وانما هى فاعلية تخلق ذاتها وتحقق نفسها . ولهذا فهو يقول عنها انها شئ ينبغى أن يكون . ومن هنا فان الحرية التى ينادى بها لاتكاد تنفصل عن فكرة الواجب الأخلاقية أو عن فكرة الذات الحقيقية . فنحن هنا بازاء ذات ماهيتها الحرية ، ولكن هذه الحرية لا تظهر نفسها الا عن طريق العقبات التى تخلقها لنفسها ، أو « اللا أنا » *le non moi* التى تضعها أمام ذاتها ، وهكذا يوحد فيشته بين الحرية والواجب لكى يجعل من الحرية فى خاتمة المطاف المبدأ المطلق الأوحد . وهذا هو السبب فى أن فلسفته المثالية قد اصطلح على تسميتها بفلسفة الحرية » .^(١)

فهذه الفلسفة مؤسسة على قاعدة حرية الارادة ، مع الاقرار بأن هذه الحرية متبادلة بالضرورة ، وأن نطاق الروابط القانونية يقوم بتنظيم مجالات الارادة الحرة المتبادلة . وهو يرى أن الواجب الأخلاقى يتطلب احترام حرية الآخرين بصفة مطلقة ، أما الواجب القانونى فيتطلب التبادل بين طرفين . وقد اتجه فيشته الى أن وظيفة الدولة ليست مقصورة على ضمان حريات المواطنين ، بل ان عليها واجبا ايجابيا هو أن تنظم العمل ، وتضمن لكل مواطن حق العيش من عمله .

ويقال أحيانا ان فيشته بهذا القول الأخير قد فتح ثغرة استغلت فيما بعد لتأليه سلطان الدولة ، وبالتالي فى فتح الباب للحكم المطلق كما عرفته بعض الأنظمة

(١) عن « مشكلة الحرية » للدكتور زكريا ابراهيم طبعة ثانية ص ٢٣٧ ، ٢٣٨

السياسية المستبدة كالفاشية مثلا . وهذا القول الأخير يفتر الى اثبات ، لأن آراء فيشته من ناحية سلطان الدولة على الأفراد في غاية التحفظ ، والرغبة في كفالة حرياتهم الى المدى الذى لا تتعارض فيه حريات البعض مع البعض الآخر .

وليس مقتضى ذلك أنه أنكر أن للدولة دورا هاما ينبغى أن تؤديه في مجال تنظيم الروابط القانونية بين الأفراد ، وفي مجال تنظيم العمل وضمان حق كل مواطن في العيش الحر ، ولكن مقتضاه أن مثل هذه الأهداف العامة قد تستمد منها أنظمة سياسية واقتصادية متعددة الأشكال والأساليب . وعلى مثلها يمكن أن تستمد أنظمة البنى بقدر ما تستمد أنظمة الحرية . وعليها يمكن أن تستمد صورة أو أخرى من أنظمة الاشتراكية بقدر ما تستمد صورة أو أخرى من أنظمة الرأسمالية . ولكن الأمر المؤكد في النهاية أن فيشته من أحسن فلاسفة الحرية الإيجابية التى هى عبارة عن « فاعلية تخلق ذاتها وتحقق نفسها » ، والتى لا يمكن عزلها عن فكرة الواجب الخلقية ، بل ترتبط بين الحرية والواجب ، والحرية والتحرر ، والحرية وتحقيق الذات ، والحرية التى تتحدى كافة العقبات والسدود فى أى زمان أو مكان ، وتحت ظل أى نظام من الأنظمة السياسية أو الاقتصادية .

المبحث الخامس

موقف هيجل

من حرية الإرادة

يأتى بعد كنت وفيشته - فى الترتيب الزمني - الفيلسوف الألماني جورج ولهم فريدريك هيجل G. W. F. Hegel (١٧٧٠-١٨٣١) ويعد مثلهما - من أعظم فلاسفة الحرية وأبدهم صيتا ، ومن أكثرهم إيماناً بروحانية الانسان ، وبمبصره الأخلاقي . وهو يعتقد « أن ماهية الانسان روح ، أى شعور وحرية . ولكن الشعور والحرية على درجات ثلاث : ففي الدرجة السفلى الروح مقارن للجسم ، ينمو وينضج ويشيخ معه ، احساساته غامضة تقابلها انفعالات غامضة ، وهذه «جسمية الروح» (التى يسميها علم النفس الآن بالاشعور) . ثم يظهر الشعور الواضح فيدرك الانسان ذاته ويدرك الأشياء ، وهذان ادراكان متعارضان ،

يوفق بينهما الفهم الذى وظيفته ادراج الاحساس تحت قوانينه الأولية ، وجعل مدركات الشعور موضوعية ، ووضع الحقيقة على ما ييكن كمنظور . وفوق جسمية الروح والشعور الواضح المعين بالفهم نجد العقل الذى يؤلف بينهما اذ يجعل من قوانين الشعور قوانين الحياة ، أعنى أن النظر ينقلب عمليا حين يتخذ الروح ذاته موضوعا لارادته كما قال كمنظور فيتفق النظر والعمل . فالروح الذاتى حين يقر بالحقيقة والقانون يقر بسمو الروح الموضوعى ويقدمه على نفسه » .

ويبلغ ايمانه بالحرية أقصى درجاته فيذهب الى أنه « مهما تبلغ الدولة من كمال ، فهي ليست الغاية القصوى التى يتجه اليها تطور الروح ، وليست الحياة السياسية المظهر الأخير لنشاطه . ان ماهية الروح الحرية ، وأكمل دولة فهي لا تخرج عن كونها قوة خارجية ، لذا يصعد الروح الى أعلى من الدولة ، ويعمل على تحقيق ما يجده فى نفسه من مثل أعلى للجمال والله والحقيقة فيولد الفن والدين ، ويصير الروح المطلق بالفعل اذ يتحقق على هذا النحو فى نفس الانسان » ^(١).

المبحث السادس

موقف رافيسون

من حرية الإرادة

من أقوى فلاسفة الحرية من الفرنسيين فليكس رافيسون *Felix Ravaisson* (١٨١٣ - ١٩٠٠) « فعنده نجد تميزا للحياة عن المادة البحتة ، واقرارا للقيم الروحية التى تتضمنها شخصية الفرد ، لاسيما فى ميدان الفن والأخلاق . واذا كان رافيسون قد فرق فى رسالته « فى العادة » ^(٢) (١٨٣٨) بين كل من الفعل المروى والتلقائية والفعل الآلى ، حين وضع بازاء الروح تلقائية الطبيعة من جهة وآلية العالم المادى اللاعضوى من جهة أخرى ، فببت كأنها ثلاثة حدود متمايزة عن

(١) عن « تاريخ الفلسفة الحديثة » للدكتور يوسف كرم ص ٢٨٠ - ٢٨٣

(٢) *De L'habitude*

بعضها ، فانه قد جعل منها — كما يبدو في كتابه « تقرير عن الفلسفة في فرنسا في القرن التاسع عشر »^(١) — درجات ترجع في نهاية الأمر الى الروح فحسب .

ومن هنا كانت فلسفة رافيسون تعد بحق روحية . انها تتناز — كما يقول لاشيليه^(٢) — عن تلك الروحية التي تذهب فحسب الى وضع الروح فوق الطبيعة دون أن تقيم بينهما أى رباط ، لأن الروحية عند رافيسون تطلب تفسير الطبيعة نفسها بواسطة الروح ، وتذهب الى أن الفكر اللاشعورى الذى يعمل في الطبيعة انما هو عينه الذى يصبح شعوريا فينا ، وهو لا يعمل الا من أجل أن يتاح له انتاج جهاز عضوى يسمح له بالانتقال من الصورة اللاشعورية الى الصورة الشعورية . ففلسفة رافيسون تنظر الى العالم المادى كما تنظر الى الشعور وترى الروح في كل شيء . وعلى الرغم من أن كتابات رافيسون كانت قليلة العدد الا أنها قد تركت أثرا عميقا في الفكر الفرنسى . أجل ان طابع الفكر الفرنسى يرجع أصلا الى مين دى بيران Maine De Biran وطريقته النفسية في معالجة المسائل الميتافيزيقية والدينية ، غير أن التيار المباشر الذى أعد لفلسفة برجسون هو التيار الصادر عن رافيسون ومذهبه الروحى الحيوى

ان هذه الفلسفة رغم انتمائها في بعض نواحيها الى تصويرية كنط فانها لا تنقف عند اعتبار الفكر شرطا للربط بين الظواهر التجريبية ، واعتبار الظواهر التجريبية ، وما تتضمنه من حتمية ، شرطا لوجود الفكر ، وانما هى تمضى لتضع فوق هذه الحتمية مبدأ آخر هو الغائية . ان الآلية لا تفسر الا الظواهر البسيطة التي يتعين فيها وجود اللاحق بوجود السابق « والفكرة التي تعتمد فحسب على ما في الطبيعة من وحدة آلية تنزلق ... على نحو ما الى سطح الأشياء دون أن تفوص في الأشياء ذاتها — وهى اذ تكون غريبة عن الحقيقة تفتقد هى نفسها الحقيقة ، ولا تكون الا صورة فارغة وامكانية مجردة لفكرة ما » .^(٣)

Rapport Sur La Philosophie en France

(١)

An. Lalande : Vocabulaire Technique et Critique De La Philosophie
1926 p. 793.

(٢)

Jules Lachelier : Du Fondement De L'induction 1933 p. 77.

(٣)

فالآلية اذن ليست كافية ، أو هي لا تفسر وحدة التجربة في الظواهر الكيميائية والبيولوجية ... فلأجل تفسير هذه الوحدة يلجأ لاشيليه الى الغائية حيث يتعين وجود الأجزاء ، لا بالظواهر السابقة عليها كما هو الأمر في الآلية ، وإنما بمقتضى فكرة الكل . وهذا يعنى أن الغائية ليست - كما تصورهما كمنط - مجرد مبدأ تنظيم يضعه الفكر كى يتيح لنا أن نفهم العالم على نحو مرض لغرائز عقلنا ، وإنما هي المبدأ الذى يخضع له العالم وما فيه من وحدة حقيقية تمثل بصفة خاصة فى الكائنات الحية . فالغائية هي المقولة الحققة للوجود ، وعليها يقوم الاستقراء العلمى » .^(١)

المبحث السابع

موقف رينوفيه

من حرية الإرادة

من أحسن فلاسفة الحرية أيضا الفرنسى شارل رينوفيه Ch. Renouvier (١٨١٥ - ١٩٠٣) الذى تأثر كثيرا بفلسفة جول لكبيه Jules Lequier (توفى فى سنة ١٨٦٥) وقال عنه ، انه الرجل الذى قشع الفشاوة عن عينيه ، وعلمه ما الحرية وما اليقين ، وما العلاقة بين الحرية والايمان « فكانت الحرية - على حد وصف الدكتور يوسف كرم - الركن الأول من أركان مذهبه ، وساقته الى نقد كل مذهب يعتبر الحياة الخلقية مظهرا ضروريا لقانون كلى أو لموجود مطلق ، أعنى الآلية العلمية ، والجبرية التاريخية ، والدين . وقادته دراسته الرياضية الى العناية بفكرة اللانهاية ، فرأى أن العدد اللانهاى ممتنع ، وأن كل مجموع واقعى يجب أن يكون متناهيا ، فكان التناهى ركنا آخر من أركان مذهبه ساقه الى نقد كل نظرية من نظريات الاتصال التى تضع بين الأشياء فوارق غير متناهية فتتدرج من شئ الى آخر تدرجا متصلا ، وجاء هذا النقد موافقا لموقفه من الحرية والأخلاق . ودرس ديكارت وكمنط وهيوم ، فأخذ بالتصورية وبنسبية المعرفة ...

(١) عن كتاب « بين برجسون وسارتر : أزمة الحرية » للأستاذ حبيب الشارونى

ويعتقد رينوفيه « أن الحرية هي الحقيقة الأولى في ميدان المعرفة ، وهي مسلمة من المسلمات يستخدمها الجبري نفسه حين يختار الجبر والضرورة مبدأ أول ، ومع هذا الفارق وهو أنه يناقض نفسه بينما المؤمن بالحرية يتفادى التناقض. ورينوفيه فيما يخصه يختار الايمان بالعقل ، واصطناع مبدأ عدم التناقض الذي هو عماد العقل . كما يذهب الى أن فكرة الله ما هي الا فكرة النظام الخلقى الضامن لخلود النفس ومطابقة السعادة والفضيلة على ما قال كنت ... » (١)

كما يعتقد رينوفيه « أن حرية الارادة ليست ينبوع الحياة الأخلاقية فحسب ، بل ينبوع الحياة العقلية أيضا باعتبار أنه لا يمكن أن يكون ثمة يقين بدونها . ويذهب الى أن كل تصميم تتخذه الارادة هو في حد ذاته حكم judgement ، فهو ينطوى على سبب يبرره أو مسوغ يفسره ، ولكنه وان كان يرفض حرية عدم الاكتراث يقرر أيضا أننا سادة أحكامنا ، كما أننا سادة عواطفنا وبواعثنا ودوافعنا ، بل نحن نستطيع فعلا أن نضيف الى سلسلة تلك البواعث بواعث أخرى جديدة

كما يقول « ان الحرية مبدأ يثبت ذاته بذاته . فهي الأصل في الأحكام المنسبة على صواب أو خطأ كل المبادئ التي يرقى اليها العلم ، وبالتالي فإنها مبدأ المعرفة ، ولكن هذا معناه أن رينوفيه يجعل العلم متوقفا على الاعتقاد croyance والاعتقاد متوقفا على حكم الارادة التمسنى ، أعنى على تلك البداية المطلقة التي تضع أفعالها وضما كما تضع أحكامها بفعل تمسنى مطلق .

والواقع أنه يقرر بوضوح أنه ليس ثمة تجربة مباشرة أو دليل أولى يمكن أن تثبت به الحرية أو الجبرية ، بل نحن نشعر فقط بضرورة الاختيار فيما بين الحرية أو الجبرية ، دون أن تكون ثمة مبررات عقلية تدفعنا الى اختيار هذه دون تلك . فإذا ما فكرنا في هذه الضرورة نفسها - ضرورة الاختيار - وجدنا أنه اذا قررنا وجود الضرورة فإن هذا التقرير لا بد أن يحتمل الصدق أو الكذب فإذا كان صادقا كان اليقين الموجود لدى عنه واقعة ضرورية ، ولكن اليقين الموجود

(١) من « تاريخ الفلسفة الحديثة » المرجع السابق طبعة ١٩٦٢ ص ٣٧٧ -

لدى شخص آخر عن الحرية هو أيضا ضرورى ... وأنا اذا قررت وجود الحرية فان هذا التقرير اما ان يكون صادقا أو كاذبا ، فان كان كاذبا فانه من المؤكد أتى على خطأ ولكننى بلا شك أربح الكثير من المزايا العملية ، لأتى أتوصل عن طريقه الى الاعتقاد بالمسئولية الأخلاقية ، والثقة فى ذلك المستقبل الذى يتوقف (جزئيا) على اختيارى نفسه .. وأما اذا كان تقريرى للحرية صادقا فستكون الحقيقة فى هذه الحالة مسيطرة للمنفعة العملية وبالتالي فاتى مقود فى - نهاية الأمر - وفقا لهذه البواعث المعقولة ، الى أن انتصر لعالم تكون فيه ذوات حقيقية ، أى أشخاص حرة تستطيع بفكرها أن تفصل فى وجودها ، وتملك بمقتضى ارادتها الحرة أن تحدد مقصدها بذاتها^(١) .

المبحث الثامن

موقف وليام جيمس

من حرية الإرادة

من أعلام الفلاسفة المؤمنين بحرية الإرادة فى هذا القرن وليام جيمس W. James (١٨٤٢ - ١٩١٠) وهو فى نفس الوقت من أعلام المذهب البراجماتى القائم على التجريبية الأصلية التى تستند الى أن الواقع العملى هو مقياس الصحة فى كل شئ ، ولذلك فان أساليب هذا المذهب فى الوصول الى الحقائق يمكن اعتبارها تطبيقا عمليا للأسلوب الوضعى فى التفكير كما نادى به أوجست كوفت وهربرت سبنسر ، ومن هنا فحواها ...

وعن حرية الإرادة يكتب وليام جيمس قائلا : « وهل ثمة دليل أوقع على يقيننا يقينا ثابتا بحقيقة واقعية من أننا نستطيع الاختيار ، وتقديم على المغامرة ، وتقبل على المخاطرة ، ونواجه المستقبل . فى وسع البعض أن يزعم أن هذا الشعور بالتعدد وبالإمكانات التى تقبل التحقق كلها على قدم المساواة ، ويتدخلنا الحرقى صف واحدة دون الأخرى ، فى وسع البعض أن يزعم أن هذا الشعور لا يبدو أن

(١) عن كتاب « مشكلة الحرية » للدكتور زكريا إبراهيم طبعة ثانية ص ١٨١ ،

يكون وهما من الأوهام^(١) فليس لدينا على ذلك وسيلة تجريبية نلجئ بها فرصة الحتمية ، مادمننا لا نستطيع أن ندير الى الوراء عجلات الزمن ، ونبرهن على أن مجرى الأحداث كان يمكن أن يكون مختلفا عما رغبناه عليه .

ودليل حرية الارادة لا يمكن أن يتحقق تجريبيا الا بهذه التجربة الباطنية أعنى تجربة الاختيار . ولما كان الثمن الذى تقاضانا اياه هذه التجربة لتعلن أنها صادقة أو باطلة ينطوى في ذاته على الاختيار ، فأتنا نجد أنفسنا محصورين منطقيا في دائرة مغلقة لا مخرج منها اللهم الا بالالتجاء الى سلطة أخرى غير سلطة المنطق . ولذلك قيل اتنا تؤيد الحرية بفعل من أفعال الحرية ، بيد أن أولئك الذين يتشبثون بالحتمية وينظرون شذرا الى الشعور بغموض المستقبل وبأنطوائه على امكانيات عديدة ، ويعتبرون وهما ذلك الدور الذى تؤديه نحن في الواقع ، لا يستطيعون أيضا أن يؤيدوا موقفهم ، ذلك لأنه لا جدوى من الاستناد الى الحجة القائلة بأن الفاعل الحر قد اختار في الواقع طريقا معينا ، فذلك لا يبرهن على أنه لم يكن مفر من هذا الاختيار ، ولم يكن في وسعه اختيار طريق آخر^(٢) ... » .

وفي هذا الشأن يقرر الدكتور محمد فتحى الشنيطى « أن عناية جيمس كانت منصبة بالأكثر على دحض الاعتراضات على حرية الارادة منها على تأييد حرية الارادة بإيراد الحجج عليها . الا أن أنصار الحتمية في بعضهم للحرية قد وضعوا على بابها جميع الأوزار . من ذلك أن أحد معاصرى جيمس ذكر أنه اذا كان هنالك حرية ارادة فمن يدرى ربما أقدم أغلب سكان لندن على الانتحار ؟! ولم يكن جيمس ليجد مشقة تذكر في الرد على هذا الزعم ، فان امكانيات المستقبل التى نختار بينها محدودة بامكانيات البيئة وبخصائص شخصياتنا ، وعلى ذلك فحريتنا ليست حرية مطلقة من كل قيد ، بعيدة عن كل حد ، اذ في وسعنا

(١) انظر في ذلك ص ١٤٥ من كتاب جيمس « بعض مشكلات الفلسفة » ،
وص ٢٥٠ من كتابه « معنى الحقيقة » ، وص ٣٢٤ من كتابه « عالم متعدد » .

(٢) عن كتاب « وليم جيمس » للدكتور محمد فتحى الشنيطى الطبعة الأولى
١٩٥٧ ص ١٥٨ ، ١٥٩

أن نحدد ما يحدد لأعمالنا ، وما يكتنفها من ظروف وملابسات تدعو إليها ،
وتهيئنا لها .

فحين أستيقظ في الصباح الباكر وأسأل هل أوصل النوم من جديد أم
أنهض فوراً وأتأهب للذهاب الى عملي ؟ فهنا تتمثل حرية الارادة في امكانية هذا
الفعل أو ذاك . بيد أن هذه الحرية لا تتطوى بأى حال من الأحوال على موقف
متسم بالشذوذ كأن أشعل النار في فراشي أو أقفز من النافذة . فحريتي في أن
أواصل النوم أو أنهض وأتجه الى العمل لا تحول بين العلماء وبين تفسير موقعي ،
اما باتتمائه الى الاحساس بالواجب أو التراخي في أدائه . وعلى ذلك ففرض حرية
الارادة لا يفضي بأى حال من الأحوال الى هدم الأصول العلمية التي يقوم عليها
تفسير الواقع الحادث كما يروق للبعض أن يزعم . فالحرية هنا بعيدة كل البعد
عن الفوضى . الحرية هنا حسم بين فرضين ممكنين رغم ما بينهما من تعارض
وتنافس^(١)...

ومن الواضح أن الحقيقة عند جيمس لا وجود لها في العقل ، وانما هي قائمة
في التجربة الحية ، وفي الحاضر المائل . في ذلك الميدان الذي أمارس فيه نشاطي
فأقبل وأرفض ، وأعارض وأوافق ، وأتردد وأقرر ، وأخطر وأغامر وأضيف
جهودي الى تاريخ العالم . وفي كل لحظة يتقرر فيها واحد من الامكانيات العديدة
التي تعرض لى ويتم لى تحقيقه يتحقق شيء جديد في العالم . فاذا نظرنا الى
الأمر من الظاهر فذلك فعل الصدفة والحظ السعيد أو الشقي ، واذا تعمقنا الأمر
من الباطن فان هذا من أفعال التلقائية الخالصة ، والحرية الخالقة .

ينبغي لنا أن نشير الى أن هذه النقاط التي ينحني عندها خط الأحداث المستقلة
ويتجه اتجاهها معينا دون اتجاه آخر ، وهذه اللحظات التي يتبدى فيها الاختيار
واضحا ليست حالات استثنائية ، ولا فادرة تطرأ على مجرى الأشياء ، بل هي في
صميمها تطبيق لقاعدة عامة هي قاعدة العالم وقاعدة الحياة . ففي كل مكان وزمان
اختيار . هناك اختيار في أعضاء حسنا حين تؤثر بالادراك جانبا من جوانب العالم

(١) انظر في ذلك ص ١٩٨ ، ٢١١ ، ٢١٣ ، ٢١٤ من كتاب جيمس « بعض
مشكلات الفلسفة » .

دون جانب آخر . وهناك اختيار في فوضى الادراكات الحسية فبعضها يتم له البقاء ، وبعضها يمضى الى فناء . هنالك اختيار في العلم والعمل ، في الفن والأدب ، هنا لك اختيار في حياتنا الأخلاقية فنحن نختار مثلنا العليا ، وتثبت بها وتناضل من أجل تحقيقها ، وهنا لك اختيار في الفلسفة ، وفي الدين ، في المذهب الذي نعتنقه ، والعقيدة التي نشرب بها .

الانسان دائما حر مختار ، وبين هذه الألوان من الاختيار تتضح سمات الحقيقة الواقعية ، وتستبان خصائص العالم ، والاختيار يمضى من الماضي وينفذ خلال الحاضر وينطلق الى المستقبل . وفي كل اختيار بداية عادة ، أو نهاية قانون ، وإشارة الى امكانيات مستقبلية سيتقرر مصيرها باختيار جديد .

ان هذه النظرية تلقي على كاهل الانسان مسئولية ضخمة ، فهي لا تجعلنا مجرد حلقات في سلسلة قد تقرر مصيرها بفضل دوافع خارجية عنا وخاضعة لضرورة مطلقة لا يد لنا فيها ، وانما يتمثل في هذه المسئولية فاعلية الانسان في العالم ، وقدرته على الخلق والتجديد والابداع^(١) .



وقد وصل وليام جيمس الى حرية الارادة عن طريق اقتناعه بأن المصادفة تلعب دورا في سير الأحداث ، بعد أن أعطى للمصادفة معنى مغايرا تماما لما ألفناه منها . وفي هذا الصدد يقول « ان لذعة كلمة المصادفة لم تأت الا من افتراض أنها تدل على شيء ايجابي ، وأنه اذا حدث شيء بالمصادفة ، فلا بد أن يكون من نوع غير منطقي ومناقض للعقل ، ولكن المصادفة لا تدل على شيء من هذا القبيل . فهي لفظ سلبي نسبي ، ولا يعطينا حكما ما على الشيء الذي وقع هو خيرا عنه الا أنه وقع من غير أن يكون مرتبطا بشيء آخر ، فليس وجوده مرتبطا بوجود أشياء أخرى سابقة في الوجود عليه ، ولا مضمونا بهذه الأشياء ، ولا ناشئا بالضرورة عنها ... وما أريد أن أوجهكم اليه بنوع خاص هو أن وصف الشيء

(١) من المرجع السابق للدكتور الشنيطى ص ١٦٢ ، ١٦٣

بأنه «مصادفي» لا يخبرنا شيئا عن حقيقة ما قد يكونه ذلك الشيء في نفسه . فقد يكون خيرا وقد يكون شرا . وكل ما يقصد بتسميته « مصادفيا » هو أنه ليس مضمون الوجود ، يعنى أنه كان يمكن أن يكون غير ذلك ، لأن القوانين التى نعرفها لا تقدر على إخضاعه ، فهو بالنسبة إلينا غامض ومبهم .

ولكن وصف الأشياء بذلك ، عندما ينظر إليها من خارج أو عندما ينظر إليها من وجهة نظر الأشياء التى سبقتها لا ينفى امكان اتصافها فى ذاتها بصفات ايجابية ، وبالوضوح ، وبأنها لم توجد الا فى وقتها ومكانها المناسبين لها . ولا ينبىء وصفها بأنها مصادفة الا بأن لها وصفا خاصا بها لا يتصف به العالم الواقعى اتصافا مطلقا من كل القيود ، بل لا يتصف به مادامت المسألة مسألة مصادفة ، الا حين يوجد بالفعل ، وأنه لمن السهولة بمكان أن تتصور العالم على هذا النحو^(١) .

وهذا الفهم الخاص لمعنى « المصادفة » الذى يستقل به وليام جيمس يدفعه الى الايمان بعالم مستمد من هذا الفهم ، ولذا فهو عالم متعدد ، ومتغير ، ومعرض للخطر لكنه غير معرض للقضاء . وفى هذا الشأن يقول « فدعوني الآن اذن أقول من غير مواربة أو التواء : العالم لغز عظيم عند كل العقول ، مهما كان نوع النظريات التى تكونها نحوه . وان نظرية اللابجر التى أدافع عنها — نظرية حرية الارادة بمعناها الذائع المبرهن عليها بأحكام الندم والأسف ، تصور العالم عالما معرضا للخطر ، وقابلا لأن يؤذى ويجرح بتصرف أى جزء من أجزائه اذا لم يتصرف على نحو مستقيم ، وتصور فعل الخطأ فعلا أو حادثة ممكنة ، وليست ضرورية ولا مستحيلة الوقوع .

ففى تقدم لنا عالما متعددا متغيرا ، ولا يمكن أن تدرك كنهه وجهة نظر واحدة . وستبقى تلك النظرية طبعا غير مقبولة لكل عقل انسانى أغرم بحب الوحدة وضحي من أجلها بكل شيء آخر ... فأوجدوا ما تشاؤون من الضوضاء حول المصادفة ، ولكن هذا لا يثنينى فانى أعلم أنها لا تعنى أكثر من التعدد (فى الاحتمالات) . واذا كان بعض أنصار مذهب التعدد شريرا ، فان ذلك

(١) عن كتاب « العقل والدين » من تأليف وليام جيمس وترجمة الدكتور محمود حب الله طبعة ١٩٤٩ ص ١١٩

المذهب ، مهما ينكر على من آراء ، لا بد أن يسمح لى على الأقل بأن أتوجه الى الأفراد الآخرين ذوى الصدور المبرأة من الهوى ، الذين لم تفسد فيهم الحاسة الخلقية . واذا كنت لا أزال راغبا في التفكير في العالم ككل ، فاني أشعر بأن عالما يصادف أن يكون خيرا خيرا من عالم لا توجد له تلك المصادفة ، ولو لم يتأت لتلك المصادفة أن تقع أبدا . وأخيرا ما هي تلك المصادفة التي رغبت في أن لا أصف بها المستقبل من حيث أنها انتحار للمنطق والعقل . هي مصادفة أن يكون المستقبل في المسائل الخلقية مغايرا لما كان عليه في الماضي وخيرا منه . وتلك هي المصادفة الوحيدة التي تجد من الأسباب ما يصحح لنا افتراضها . ياللعار والفضيحة اذن في نبذها وانكارها ! لأن وجودها هو القوة الحيوية التي تجعل العالم يعيش . وهو المادة التي تجعل العالم حلو المذاق .

وهنا يصح لى أن أقف بعد أن ذكرت لكم كل ما يهمني ذكره مما أرى الآخرين يعترفون به . ولكنى اذا قطعت حديثى هنا ، فقد تظل المسألة غير واضحة في أذهان بعض منكم ولا يكون لشيء مما قلت أثره ، لذلك أرى أنه من الخير أن أضيف بعض ملاحظات أخرى .

أولا ، وعلى الرغم من كل ما قلت ، فستظل كلمة المصادفة مصدرا للمتاعب ، لأنه ولو أنكم أتمم قد تكونون كارهين لنظرية الجبر ، ولكنكم ترغبون في كلمة احسن من كلمة المصادفة لتدل على النظرية المقابلة للجبر ، وقد تعتبرون أن اختياري كلمة مثل هذه نوع من التعصب المذموم . حقا انها لكلمة سيئة ، وخاصة حين تريد أن تقنع بها ، ولا شك أنكم تودون لو لم أقذفكم بتلك الكلمة العنيفة ، وترغبون في استعمال كلمة أخرى أخف منها وطأة .

اتى أعترف أنه قد يكون هناك شيء من عدم التوفيق في اختيارها . وقد تكون مشاهدتى للتلاعب في استعمال الألفاظ الذي قام به أنصار الجبرية الهينة هي التي جرّتى بعنف الى الناحية الأخرى ، وبذل أن أتصارع معهم في البحث عن الكلمات المقبولة وجدت نفسى راغبا في أن أستعمل أول كلمة قبيحة جاءت على لساني مادامت غير مبهمة ولا غامضة . والمشكلة هي قطعا مشكلة الأشياء لامشكلة الأسماء الجميلة للأشياء . وخير الكلمات هي الكلمات التي تجعل الرجال قادرين

على أن يعرفوا بسرعة إذا كانوا متفقين أو مختلفين حول الأشياء . ولكن كلمة المصادفة ، بما يقترن بها من معنى سلبي خاص هي الكلمة الوحيدة المناسبة هنا . وكل من يستعملها بدل كلمة « حرية » لا يدعى أنه يتحكم في الأشياء التي قال عنها انها حرة ، فهو يعترف بأنها ليست خيرا مما يمكن أن يكون عليه مجرد المصادفة . فهي كلمة ضعف وعجز ، وهي لهذا الكلمة الوحيدة المخصصة التي يمكن أن نستعملها ، اذا كنا في تسليمنا بأن لبعض الأشياء حرية واختيارا ، تفعل ذلك مخلصين ومستعدين لأن نخطر عليها في الحقيقة^(١)

» ولكن قد تظهرون الآن شككم النهائي وتقولون : أليس الاعتراف بمثل هذه المصادفة غير المضمون وقوعها ، أو ليس الاعتراف بالحرية ينفي بالكلية فكرة وجود الاله حاكم لهذا الكون ؟ أوليست هذه النظرية تدع مصير العالم معلقا تحت رحمة الاحتمالات والمصادفات ، وهكذا يكون غير مأمون ولا مضمون ؟ وباختصار أوليست تتكرر علينا تلك الرغبة الطبيعية في سلم وهدوء في النهاية بعد كل هذه المفريات والتغيرات ، وهي الرغبة في قنة زرقاء فوق كل السحب ؟

وجوابي على هذا مختصر جدا . وهو أن الاعتقاد في حرية الارادة لا يتناقض في قليل ولا كثير ، مع الاعتقاد في وجود الاله ، مادمت لا تحصر عمل في مجرد اصدار أحكام قضائية صادقة . فاذا جوزتم عليه أن يوجد الاحتمالات في العالم كما يوجد الواقعات فيه ، وأن يفكر في هاتين المقولتين ، كما تفعل نحن ، فإن المصادفات يمكن أن تكون هناك غير مضمونة الوقوع ، ويكون مجرى الحوادث في العالم غامضا حقا ، ومع هذا فستكون نهاية الأشياء على الوضع الذي أراده هو أزلا ...

وعلى هذا فيكون كثير من التفاصيل في منهج العالم متروكا الحكم فيه وغير متدير ، وأما الاحتمالات نفسها فهي مرسومة مدبرة . ويكون تحقيق هذه الاحتمالات متروكا للمصادفة ، يعني لا يقدر الا وقت أن تأتي لحظة تحقيقه الخارجي . وقد تحدت إمكانات أخرى كذلك مصادفة ، يعني أن تعيينها يبقى معلقا

(١) عن المرجع السابق ص ١٣٩ - ١٤٢

حتى يرى كيف تحدث مسائل الفرصة المطلقة في الخارج ، وأما بقية المنهج وتنتجته النهائية فهي مدبرة مقضية من الأزل . وهكذا ليس من الضروري أن يعرف الخالق تفاصيل الواقعيات كلها حتى تقع فعلا ، ويكون علمه بالعالم في أية لحظة من اللحظات علما بالواقعيات وبالااحتمالات كما هو الشأن معنا . ولكنه يعلم يقينا أن عالمه في مأمن من أن يضل طريقه ، ويعلم أنه قادر على أن يرجعه ، اذا ما اتعرف الى هذه الناحية أو تلك ، الى الطريق المؤدى الى النتيجة المحتومة المقدرة أزلا » (١)

وفي هذا الشأن يقول الأستاذ محمود زيدان « من البديهي أن القائل بنقص العالم وبفعل المستقبل في الوقائع منكر للحتمية قائل بأن الصدفة مقولة أساسية لنظام العالم . ولكن لا تنتظر من جيمس أن يحدثك عن الصدفة حديث فيلسوف ميتافيزيقي يعرفها ويحلل مصدرها وعناصرها ووظيفتها بأصل العالم أو بالقانون — لا تنتظر ذلك ، وانما هو يراها مقبولة تخدم مزاجه الخلقى ، كما رأى الزمن والنقص مؤدبين الى حل لبعض المشاكل .

يقول جيمس ... لا نغنى بالصدفة سوى أنه لا شيء في العالم — مهما كان كبيرا — يمكن القول بأنه يتحكم مطلقا في مصائر الأشياء الأخرى من العالم . لو قلت ان للصدفة وجودا حقيقيا فلست جادا في ذلك . لسنا متأكدين من أننا في عالم به صدفة أو ليست به . ولكن يبدو لى أنه كذلك ، وأنا أعيد ما كررته من قبل أن هذا السؤال (الصدفة في الكون) سؤال لا حل له من الناحية النظرية البحتة . كل ما أرجو عمله أن أصل الى الفرق بين عالم تسوده مصادفات وعالم جبرى ... أنا أريد عالم الصدفة . قل فيها ما تشاء ولكنى أرى أن الصدفة لا تعنى أكثر من التعدد ... ان تشبثت بعالم كامل الصنع فاني لا أزال أعتقد أن علما به صدفة أفضل وأحسن من عالم ليست به . » (٢)

وكان تصور جيمس للصدفة أن معناها الاختيار . القول بالصدفة معارض للقول بالجبرية . والجبرية قول الواحدية المطلقة ، وبذا يكون الاختيار والصدفة

(١) عن المرجع السابق ص ١٤٢ — ١٤٤

(٢) W. James : Dilemma of Determinism in « Essays In Pragmatism » p. 47-61.

قول التعدد . ويعرّف جيمس الاختيار بأنه القول بأن الأجزاء قدرا من التدخل الحر على بعضها ، وأن التحققات الراهنة تطفو من على بحر واسع من الممكنات اختيرت منها هذه التحققات . معنى الاختيار أن للممكنات وجودا ، بل تكون جزءا من الواقع ... يرى الاختيار أن مقولة الامكان ثالثة (الى جانب الضرورة والاستحالة) بل هو المقولة الرئيسية .^(١)

وان الخاصة الأساسية للكون المتعدد هي أنه يترك المجال للامكان . امكان أن يتم العالم الناقص من خلال الزمن ، وعلى أساس الحرية في الطبيعة . ولم يكن جيمس جادا في الحديث عن الامكان حديثا فلسفيا عميقا كما أراد بيرس Peirce^(٢) مثلا ، حين زعم أن عالم الكليات ما هو الا عالم امكانيات تحقق أحدها فصار العالم ، وحين حلل الامكان الى مقولات ثلاثة هي الصدفه ، والقانون ، والعادة ، وأفاض في كل منها تحليلا موضوعيا . لم يفعل جيمس ما يقرب من ذلك ، وانما رأى أن الامكان عنصر في الكون يحقق الحرية فقال به .

انظر الى جيمس وهو يقول ... «لاتتأج يصل اليها العلم في هذه النقطة (هل يوجد امكان ؟) سوى أنه مؤسس على أمور الواقع الذي يحدث . ولكن ألا توجد أية درجات من الضمان تقول لنا ان الشيء الذي حدث فعلا يعطينا دليلا أو معلومات على أن شيئا آخر قد يحدث أو لا يحدث ؟ كل ما يقدمه العلم أنه يثبت وجود وقائع بوجود وقائع أخرى . واذا لم يكن لدينا غير شهادة الوقائع فستظل مسألة الامكان سرا . وسيكون من العسير أن تكون الوقائع منيرة للجريين والاختيارين معا — أرى أن الامكان يصادر على وجوده الرجل الذي يريد التصور المقبول لدى العقل » .^(٣)

(١) عن « وليام جيمس » للأستاذ محمود زيدان ص ٤١

(٢) صاحب مذهب يدعى Tycheism يقوم على التسليم بإمكان الصدفه او الاتفاق ويربط بينهما فكرة الحرية .

(٣) عن « وليام جيمس » المرجع السابق ص ١٣٤ — ١٣٦

البحث التاسع

موقف برجسون

من حرية الإرادة

الفيلسوف هنري برجسون Henry Bergson (١٨٥٩ - ١٩٤١) - الذى يعد أبرز فيلسوف فرنسى منذ ديكارت فلسفة مفرطة فى عمقها عن حرية الارادة ولهذه الفلسفة ملابساتها التاريخية التى يمرض لها الدكتور زكريا ابراهيم^(١) قائلا : « حقا ان الفلاسفة فى كل زمان قد اهتموا بالبحث فى معنى الحرية والحوض فى مشكلة الجبر والاختيار ، ولكن الظاهر أن قضية الحرية قد أصبحت فى الفترة ما بين سنة ١٨٧١ وسنة ١٨٨٨ قضية القضايا ، وكأما احتلت الحرية فى تلك الفترة من حياة الفكر الفرنسى (خصوصا عند مفكرى الجامعة) منزلة شبيهة بما كانت تشغله مشكلة الكليات عند مفكرى العصور الوسطى .

ومن هنا فقد ظهرت نظريات عديدة فى الحرية لعل أشهرها نظرية فوييه Fouillée (فى كتابه المسمى باسم « الحرية والحتمية ») ، ونظرية بوترو Boutroux (فى رسالته الموسومة باسم « الامكان فى قوانين الطبيعة ») . هذا علاوة على تلك الشذرات الهامة التى نشرها رينوفيه Renouvier للفيلسوف المغمور جيل لكبيه Jules Lequier (المتوفى فى سنة ١٨٦٥) تحت عنوان « تحليل الفعل الحر » و « قوة فكرة الضرورة » .

وقد فطن بعض النقاد الى القرابة الموجودة بين نظرية برجسون فى الحرية ونظرية رينوفيه التى لا شك أنها قد صدرت مباشرة عن نظرية لكبيه ، فحاول بعضهم أن يبين لنا كيف اقتضى برجسون أثر لكبيه فى دراسته للإرادة والحرية ابتداء من « الفعل الحر » الذى به تعبر الحرية عن نفسها . وسنرى فيما يلى الى أى حد تأثر برجسون بنظرية كل من لكبيه ورينوفيه فى أن الحرية واقعة أولية ، وأن الفعل الحر بداية مطلقة ، وأن تلقائية الفعل الارادى هى خير دليل على الحرية ، كما أن خير دليل على وجود الحركة هو التحرك نفسه .

(١) فى مؤلفه عن « برجسون » ص ٧٤ وما بعدها .

حقا انه قد لا يكون من الصواب أن نقول ان كل فلسفة برجسون قد تبلورت حول مشكلة الحرية ، كما كان الحال مثلا عند لكيه ، أو سكرتان Secretan (١٨١٥ - ١٨٩٥) ، أو رنوفيه (١٨١٥ - ١٩٠٣) . ولكن من المؤكد أن الطريقة التي وضع بها برجسون مشكلة الحرية في رسالته المسماة باسم « معطيات الشعور المباشرة »^(١) قد ساهمت الى حد كبير في تغيير مجرى المشكلة ، وتعيين الاتجاه العام للفلسفة البرجسونية نفسها . وهكذا تحدثت معالم تلك الفلسفة في مؤلفيه : « المادة والذاكرة »^(٢) ، ثم في « التطور الخالق »^(٣) ، فأصبحت بحق « فلسفة حرية » ، اذ لم يلبث برجسون أن جعل من الحرية لا مجرد واقعة مباشرة من وقائع الشعور الانساني فحسب ، بل واقعة أولية تميز العالم بأسره أيضا .

لقد درج الفلاسفة على أن يتساءلوا عما اذا كان الانسان حرا ، ولكن الحرية عندهم لم تكن سوى مجرد القدرة على الاختيار حينما نكون بصدد عدة أفعال ممكنة . ومعنى هذا أن حرية الانسان تتمثل في قدرته على اتخاذ تصميمات لا سبيل الى التنبؤ بها ، بحيث أتى حينما أتساءل عما اذا كنت سأقوم بهذه الرحلة أم لا مثلا ، فان كلا الحلين لابد أن يكون ممكنا ، دون أن يكون في استطاعة أحد أن يجزم بيقين عما سيستقر عليه قرارى .

أما دعاء الحتمية العلمية ، أو الحتمية الطبيعية *determinisme physique* فانهم قد ذهبوا الى انكار وجود مثل هذه الحرية مستنديين في انكارهم الى فكرة العلم ، ومبدأ العلية ، والقول بالآلية الشاملة . ولكن هناك حتمية أخرى لا يقوم انكارها للحرية على اعتبارات فيزيقية ، بل هي تستند في انكارها الى تحليل الفعل الارادى ودراسة الخلق *le caractère* وتلك هي الحتمية السيكلوجية .

ولا بد للفيلسوف الذى يتصدى لدراسة مشكلة الحرية من أن يمرض نقد هاتين الصورتين من صور الحتمية ، توطئة لاثبات وجود الحرية باعتبارها واقعة

Essai Sur Les Données Immédiates De La Conscience. (١)

Matière et Memoire. (٢)

L'Évolution Créatrice. (٣)

لا سبيل الى انكارها . ولكن برجسون لا يريد أن يثبت وجود الحرية ، بل هو سيحاول في خاتمة المطاف أن يبين لنا أن هذه المشكلة قد تولدت عن سوء فهم ، بمعنى أن الحرية واقعة تشاهد ، وليست مشكلة تحل . . .

أما اذا نظرنا الى « الحتمية الطبيعية أو الفيزيقية » في صورتها الحديثة فالتا نجد أنها وثيقة الصلة بالنظرة الميكانيكية الى المادة . وهنا يتصور العلماء الكون على أنه كتلة من المادة يجزئونها الى جزيئات *molécules* وذرات — وهذه الذرات الصغيرة من شأنها أن تحقق بغير انقطاع حركات مختلفة الأنواع ، بحيث أن سائر الظواهر الطبيعية ، والأفعال الكيماوية ، وحتى كينيات المادة التي تدركها حواسنا (من حرارة ، وصوت ، وكهرباء ، وجاذبية ... الخ) لا بد أن ترتد في نهاية الأمر الى تلك الحركات الأولية .

ولما كانت المادة التي تدخل في تركيب الأجسام العضوية انما تخضع لهذه القوانين عينها ، فاننا لن نجد في الجهاز المصنعي مثلا سوى جزيئات وذرات تتحرك ، ويجذب بعضها بعضا ، أو يطرد بعضها بعضا ...

والمذهب الارتباطي — فيما يرى برجسون — هو أحدث صورة وأدق تعبير عن الحتمية السيكولوجية . وخلاصة ذلك المذهب أن العناصر النفسية التي تتركب منها الذات تتجاذب وفقا لقوانين أو لقانون واحد هو قانون تداعي المعاني . فالتأثلون بالمذهب الارتباطي يتصورون الذات على شكل مجموعة من الحالات النفسية ، فيها يؤثر الباعث الأقوى على غيره من البواعث فيسيطر هو وحده على الموقف ، ويجبر وراءه كل ما في النفس من دوافع وبواعث ورغبات . وهذا ما يحدث — مثلا — للمجرم الذي يجد نفسه حائرا بين اغراء الجريمة والخوف من العقوبة ، لكن لا يلبث أن يستسلم للباعث الأقوى فيحقق بذلك فعلا ضروريا أملتة عليه طبيعة حياته النفسية . وبهذا المعنى يكون الاغراء ، والخوف والرغبة ، والمعدوان ، مجرد حالات نفسية متميزة تختلف فيما بينها شدة وضعفا . وهذا ما ذهب اليه كل من جون ستوارت ميل (١٨٠٦ — ١٨٧٣) والكنسندر بين *Alexander Bain* (١٨١٨ — ١٩٠٣) أبرز تلامذته

في دفاعهما عن تلك « الحتمية الترابطية » التي تجزئ الحالات النفسية وتحدث عن الصراع بين البواعث ، وتقول بغلبة الأقوى منها على غيره من البواعث^(١).

وان الحتمين ليعاقلون أن يصوروا لنا النفس بصورة الذات المتذبذبة التي تتجاذبها مشاعر متعارضة ، كأن النفس والمشاعر التي تتجاذبها مجرد أشياء محددة أو موضوعات ثابتة تظل كما هي طوال عملية التروى أو التدبر أو الاختيار. ولكن الحق أن الذات حينما تستشعر للمرة الثانية عاطفة سبق لها أن وقعت تحت تأثيرها من قبل ، فانها لا بد أن تكون قد تغيرت بعض الشيء ، فضلا عن أن تلك العاطفة نفسها لا بد أن تبدو لها مغايرة لما كانت عليه . ومعنى هذا أن الذات تتغير في كل لحظة من لحظات تدبرها ، كما أن عواطفها ومشاعرها لا تكف هي الأخرى عن التغير . وليس أبعد عن الصواب من تلك النظرة الآلية التي تصور البواعث كأنها وقائع متميزة ، أو حالات ثابتة ، أو أشياء جامدة ، بينما البواعث في حقيقة الأمر هي بمثابة كائنات حية لا تكف عن التغير والصيرورة والتجدد المستمر . وإذا كان قد وقع في ظن بعض أنصار الحتمية أن « التدبر » أو « التروى » *délibération* هو تذبذب في المكان ، فإن الحقيقة أنه تقدم في الزمان . ولن يتسنى لنا أن نفهم الحياة النفسية على حقيقتها ، الا اذا سلمنا بخطأ الآلين في محاولتهم قياس البواعث وتحديد شدتها تحديدا كيميا رياضيا^(٢)

* * *

كما ينهب برجسون أيضا الى « أنه مهما كان تصورنا للعلة (أى مبدأ السببية الطبيعية) فإن من المؤكد أن هذا التصور لا يهدم الحرية . ذلك لأننا اذا نسبنا الى الظواهر الطبيعية علية صارمة واطرادا ضروريا ، فإن معنى هذا أننا نكر عليها كل ديمومة ، وهذه الديمومة نفسها هي التي ستجعل من الذات « التي تدوم » (في نظرنا) قوة حرة .^(٣) وأما اذا نسبنا الى الظواهر الطبيعية والظواهر النفسية (على حد سواء) ديمومة حقيقية يتمتع معها وجود علاقة تحديد ضرورى بين العلة والمعلول ، فقد نسبنا الى كل من الطبيعة والذات تلقائية حية فيها يحل « الامكان »

(١) عن المرجع السابق للدكتور زكريا ابراهيم ص ٨٠ ، ٨١

(٢) عن المرجع السابق ص ٨٢ ، ٨٣

(٣) ولهذه الفكرة وثيق صلة بمقيدة الخلود التي يقوم عليها علم الروح الحديث

contingence محل « الضرورة » *necessité* . واذن فان كل تصور واضح للعلية لابد أن يؤدي بنا الى فكرة الحرية الانسانية ، لأن هذه الفكرة هي نتيجة ضرورية تترتب على الفهم الصحيح لفكرة العلية .

ولكن مادامنا قد رفضنا كلا من الحتمية الطبيعية والحتمية السيكلوجية ، فلم يبق علينا سوى أن نلتجئ الى شهادة الشعور ، كما فعل ديكارت ومين دي بيران *Maine De Biran* (١٧٦٦ - ١٨٢٤) من قبل . وهل من حرج على الفيلسوف في أن يلتجئ الى الشعور المباشر الذي هو ملكة الملاحظة عندنا ووسيلتنا الأولى في التجرب ؟ ان الذات لتشعر بأنها حرة ، وهذا الشعور المباشر هو واقعة أولية لا يمكن أن يرقى اليها الشك ، فلماذا لا نقول ان في مجرد شعورنا بتلقائية أفعالنا أكبر دليل على حريتنا ؟ الواقع أن ما نسميه بالحرية ان هو الا علاقة الذات الحية بالفعل الذي تحققه ، واذا كانت هذه العلاقة غير قابلة للتحديد أو للتعريف فذلك لأننا أحرار بالفعل . حقا اتنا كثيرا ما نحاول أن نعرف الفعل الحر أو أن نحدد معنى الحرية ، ولكن كل هذه المحاولات لا يمكن أن تنجح في الكشف عن حقيقة « واقعة » حين لا تمت الى الثبات والسكون والمكان بأدنى صلة ^(١) .

كما يلاحظ برجسون أيضا بأنه « لما كان الجانب الأكبر من وجودنا انما ينتقضي في المكان أكثر مما ينتقضي في الزمان ، ولما كنا نحيا للعالم الخارجي أكثر مما نحيا لذواتنا ، بل لما كنا نتحدث أكثر مما نفكر ، وتتأثر أكثر مما تؤثر ، فاننا لا نتمتع بالحرية الا لاما . والحق أننا نعيش في معظم الأحيان خارج ذواتنا ، ولهذا فان المرء لا يكاد يدرك من ذاته الشبح الباهت الذي هو أقرب ما يكون الى « ظل » تسقطه الديمومة المحضة على المكان المتجاسس . وأما حينما يستجمع المرء ذاته ، وحينما ينفذ الى صميم الديمومة فهناك لا بد أن يشعر بحريته فليس العمل الحر سوى استعادة لزمام النفس ، واسترجاع محلنا في باطن الديمومة المحضة .

ولكن على الرغم من أننا ندرك أن حريتنا هي وليدة تلك العملية الارادية التي فيها تنفذ الى باطن ذواتنا ، فاتنا مع ذلك قلما نريد تحقيق تلك المهمة لأننا

(١) عن المرجع السابق ص ٩١ ، ٩٢

كثيرا ما تؤثر الآلية الشعورية *automatism conscient* على النشاط الحر ... ولكن شتان بين « مشكلة » الحرية و « واقعة » الحرية : فان الأولى منهما وهم ، والثانية حقيقة الحقائق ، وربما كانت الحرية هي الأصل في كل ما تطوى عليه حياتنا من جدية : ليس كل ما في الحياة من معنى وقيمة وخطورة انما مصدره نحن ، وما ينبعث منا ، وما يكون صميم وجودنا ؟ ^(١) ... »

* * *

وفي هذا الشأن يتحدث أيضا الدكتور مراد وهب قائلا : « ولم يقف برجسون عند نقد أنصار الجبر ، وانما ينقد كذلك فريق الحرية ، من حيث أن كلا من الفريقين يقرر ضمينا وجود تكافؤ بين الدعومة ورمزها . فقد أخطأ الفلاسفة حينما وضعوا مشكلة الحرية على الصورة الآتية : « أجبر أم اختار ؟ » ان الحرية واقعة وليست اشكالا ، أي أنها حقيقة وجودية لا تنفصل عن الوجود عامة ، وعن الوجود الانساني خاصة . وهي واقعة أولية ، وما هو أولى لا يقبل البرهان ، بل هو نقطة البداية لأي برهان .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فان الحرية لا تقبل البرهان لأن البرهان ينطوى على علاقة ضرورية بين المقدمات والنتيجة . والعلاقة الضرورية تقضى بدورها الى الحتمية . والواقعة لا تقبل التعريف كذلك لأن أي تعريف ينطوى على التحديد ، والتحديد يفضى بدوره الى الحتمية . ومن أجل ذلك قرر برجسون أن الحرية هي موضوع شعور ، وليست موضوعا للعقل . ولعل هذا هو ما يقصده برجسون حينما قال ان التعارض القائم بين الحرية والضرورة ليس تعارضا بين العاطفة والعقل ، بل هو أشبه ما يكون بالتعارض القائم بين الرؤية والتحليل ، أو بين الوحدة الحية الواقعية المدركة من الباطن وبين تلك الكثرة من المناظر التي يمكن أن تلتقطها لها (أي لتلك الوحدة) أو بين ما ندركه ادراكا مباشرا عن طريق الشعور وبين ما ندركه بطريقة غير مباشرة بالاستعانة بالتصور الرمزي . والواقع أتى حينما أبحث عن الحرية فان هذا لا يعني أن في ذهني مفهوما أبحث عن مقابل له في العالم الخارجي ، ولكن معناه أن الذات تتساءل عن حقيقة

(١) عن المرجع السابق ص ٩٤ ، ٩٥ وراجع أيضا في هذا الشأن « بين برجسون وسارتر : » أزمة الحرية « للأستاذ حبيب الشاروني ١٩٦٣ ص ٣٥ - ٤٠

وجودها ، أى أن التساؤل مبعثه الذات . وهنا يكون اكتشاف الذات لذاتها اكتشافا للحرية . فالحرية تعنى « أن يكون الانسان هو ذاته . وأن يكون فى وفاق مع ذاته حينما يفعل » . ومن ثم فانه يمكن القول بأن الحرية هى العلامة الأولى من علامات وجودنا ، وأن المظهر الخارجى للذات هو الذى نطلق عليه هذا الاسم « الفعل الحر » . ألم يقل برجسون ان « الفعل الحر يمثل شخصيتنا وأن ذواتنا تطالب بحقها الشرعى فيه » ؟

ونحن من أجل ذلك نادرا ما نشعر بالحرية فى حياتنا ، ذلك أن معظم أفعالنا وليدة الآلية . أما حينما يكون الفعل حرا فعندئذ يشعر الأنا العميق بأن الفعل الذى تحقق هو فعله حقيقة . ولكن اذا ما تكرر الفعل فانه سرعان ما يتصف بالآلية . ومن هنا يفرق برجسون بين ضريين من الوجود الانسانى فيتحدث عن وجود صحيح حقيقى ، ووجود زائف غير شرعى . والوجود الحقيقى هو ذلك الوجود الذى تشعر فيه الذات بأنها قائمة بذاتها ، وأنه قد خلى بينها وبين حريتها . وأما الوجود الزائف فهو ذلك الوجود الذى فيه تميل الذات الى الاندماج مع الناس ، والانغماس فى المجموع ، والارتواء فى أحضان الآخرين ، وبذلك تهرب من حريتها .

ولذلك فان برجسون عندما يتحدث عن الأنا السطحى فانما يعنى حقيقة جماعية غير شخصية لها من السلطة ما قد تستطيع معه أن تسلب الذات شعورها بالحرية . وهنا يجد الانسان نفسه مدفوعا الى الأخذ بأحكام الناس ، والتمسك بالآراء العامة الشائعة ، والتعلق بأهذاب رأى العام ، فتصبح حياته الشخصية صورة من المجموع ويستحيل وجوده الذاتى الى وجود عام . وحينما يهبط الوجود الذاتى الى هذه الدرجة العامة فهناك لا يعود المرء حرا . أما اذا أردنا أن نسمو بأنفسنا الى مرتبة الحرية فلا بد لنا من أن نعزف عن ضغط المجتمع لكى نعود الى ذواتنا ...

ونحن حينما نحيا لذواتنا ونشعر بالحرية انما تنفذ فى ذات الوقت الى صميم اللبنة . ولما كانت اللبنة شعورا ، والشعور يشتم بالاختيار فان الحرية تتصف

بذلك أيضا . غير أن برجسون يضع تحديدا جديدا للمعنى الاختيار ليس بمعنى التساوى فى امكان متضادين ، ولكن بمعنى الاحتمية . واللاحتمية هنا تشير الى الجانب السلبى لمعنى الحرية ، وليس الى الجانب الايجابى ، اذ انها تعنى مجرد نفس العلل تنتج نفس المخلولات . انظر ! ان برجسون حاسم فيما ينكر ولكنه ليس كذلك عندما يؤكد أنه يترنح فى فهم المعنى الايجابى للحرية .

فما هى العلاقة مثلا بين الوراثة والصفات البيولوجية والبيئة وبين الارادة ؟ ان برجسون لا ينكر تأثير هذا كله على الارادة . ومعنى ذلك أن الحرية التى يتحدث عنها ليست حرية مطلقة ، وانما هى مزيج متناقض من الحتمية واللاحتمية . ذلك أنه لما كان الوجود الانسانى فى نظره ديمومة فان الذات الانسانية لا بد وأن تكون مجرد امكانية لا محدودة . وهى فى ذات الوقت تجد نفسها أمام ظروف تفرض نفسها عليها ، مثل التركيب الفسيولوجى للجسم والوراثة والبيئة . فلا تجد مندوحة من أن تتقبلها باعتبارها داخلية فى صميم وجودها ، متلبسة بها ، مندوجة فيها . ولا بد لها من أن تتخذ منها وسائط تصل عن طريقها الى تحقيق نفسها .

حقا انتى أنا الذى أكون نفسى على نحو ما أريد أن أكون ، ولكننى أكون نفسى ابتداء من شئ ما لم أخلقه من نفسى ، ولا يرجع الى ذاتى وحدها . وهكذا كان على برجسون أن يدخل فكرة القدر فى تصوره للحرية . ذلك أن القدر هو الضرورة التى لا تكاد تنفصل عن وجودنا ...

ومجمل القول أن الأنا ليس مقفلا ، انه مفتوح على الخارج كما هو مفتوح على الداخلى . انه هنا وهناك ، فى الباطن وفى الظاهر ، انه يطفو على السطح وقد يغوص حتى الأعماق . يروح ويحيى بين الوجود الخارجى والوجود الداخلى . ومن أجل ذلك كان الشعور بالوجود الخارجى قائما على أساس الشعور بالوجود الداخلى . وادراك جوهر الحياة الباطنة هو فى ذات الوقت ادراك لجوهر الحياة الخارجية . ويبقى بعد ذلك أن الكون متصل اتصالا سيكولوجيا بالأنا . ولهذا من الخطأ عزل السيكلوجيا عن الأنطولوجيا . ان الأنطولوجيا احدى تركيبات

السيكولوجيا . أليست طبيعة الكون مثل طبيعة الأنا ، طبيعة متغيرة متكيفة متحركة متطورة وذات طابع تاريخي ؟ .. » (١)

المبحث العاشر

موقف سارتر

من حرية الإرادة

إذا كان بحثنا الحالي يستند — في جوهره — الى فلسفات متنوعة تلتقي عند الطابع الروحي ، وبالتالي عند الربط بين حرية الارادة والغاية المطلقة من الحياة ، فان ذلك لا يمنع من أن نعرض في عجالة لموقف فلسفة غير مرتبطة اطلاقا بأى طابع روحي ، ولا باتجاه عقيدى معين ، وهى الفلسفة الوجودية التى لها أنصارها من الكاثوليك ، كما أن لها أنصارها من الملحدين أيضا . (٢)

وعلى رأس هذه الفئة الأخيرة جان بول سارتر Jean Paul Sartre (ولد فى سنة ١٩٠٥) الفيلسوف الفرنسى المعاصر . ويضيق المقام الحالي عن محاولة عرض فلسفته عرضا كافيا ، وانما يكفى أن نقرر أن الوجودية — بوجه عام — تقوم على جملة دعائم منها أن وجود الانسان سابق على ماهيته « ونمى بذلك — كما يقول سارتر — أن الانسان يوجد أولا ، ثم يتعرف الى نفسه ، ويحتك بالعالم الخارجى ، فتكون له صفاته ، ويختار لنفسه أشياء هى التى تحدده . فاذا لم يكن للانسان فى بداية حياته صفات محددة فذلك لأنه قد بدأ من الصفر . بدأ ولم يكن شيئا ، وهو لن يكون شيئا الا بعد ذلك ، ولن يكون سوى ما قدره لنفسه .

وهكذا لا يكون للانسانية شىء اسمه الطبيعة البشرية ، لأنه لا يوجد الرب الذى تمثل وجود هذه الطبيعة وحققها لكل فرد طبقا للفكرة المسبقة التى لديه عن كل . ان الانسان يوجد ثم يريد أن يكون ، ويكون ما يريد أن يكونه بعد القفزة التى يقفزها الى الوجود .

(١) عن « المذهب فى فلسفة برجسون » للدكتور مراد وهبه طبعة ١٩٦٠

ص ١٣٤ — ١٣٧

(٢) راجع ما سبق فى ص ٥٠

والانسان ليس سوى ما يصنعه هو بنفسه . هذا هو المبدأ الأول من مبادئ الوجودية ، وهذا هو ما يسميه الناس «ذاتيتها» مستخدمين هذه الكلمة ليوجها بها النقد اليها . لكننا لا نغنى بها سوى أن للانسان كرامة أكبر مما للحجارة أو المنضدة ، لانا نغنى أن نقول ان الانسان يوجد أساسا - ثم يكون . وهو يكون شيئا يمتد بذاته نحو المستقبل ، وهو يعنى أنه يمتد بها الى المستقبل . فالانسان مشروع يمتلك حياة ذاتية بدلا من أن يكون شيئا كالطحلب .

وقبل أن يكون الانسان مشروعا لم يكن هناك ما يوجد منه ، ولا حتى في سماء الذكاء . ان الانسان لن يحقق لنفسه الوجود ولن يتاله الا بعد أن يكون ما يهدف الى أن يكونه ، وليس ما يرغب أن يكونه ، لأن ما تفهمه عادة من الرغبة أو الارادة هو أنها قرار واع تتخذه غالبا بعد أن تكون قد صنعنا أنفسنا على ما نحن عليه . فقد أرغب أن أنضم الى حزب من الأحزاب ، أو أن أكتب كتابا ، أو أن أتزوج - لكن في حالة كهذه فان ما يسمى عادة باسم ارادتي ان هو الا الممارسة الطبيعية لقرار مسبق اتخذته عفوا ، فإذا كان الوجود حقيقة أسبق على الماهية فالانسان مسئول عما هو عليه . واذن تكون أولى آثار الوجودية المترتبة على ذلك هي وصفها كل فرد وصيا على نفسه ، مسئولا عما هي عليه مسئولية كاملة .

وعندما نقول ان الانسان مسئول عن نفسه فنحن لا نغنى أنه مسئول فقط عن شخصه ، ولكنه مسئول كذلك عن كل الناس . فكلية « ذاتية » لا ينبغي أن تفهم الا على معنيين ، ولكن خصومنا لا يأبهون الا للمعنى واحد من المعنيين ويوجهون له النقد . ان الذاتية تعنى حرية الفرد الواحد من جهة ، وأن الانسان لا يستطيع تجاوز ذاتيته الانسانية من جهة أخرى ، والمعنى الثاني هو المعنى الأعمق في الوجودية .

وعندما نقول ان الانسان يختار لنفسه لا نغنى أن كلا منا يجب أن يختار لنفسه ، وهو اذ يختار لنفسه يختار لكل الناس ، لأن الانسان في الواقع وهو يمارس الاختيار كى يخلق نفسه كما يريد لنفسه لا يوجد مما يمارسه فعل واحد غير خلاق . انه باختياره لذاته يختار أيضا لبقية الناس ، فلا عمل من أعمالنا في

خلقه لما نريد أن نكوته الا ويساهم أيضا في خلق صورة الانسان كما تتصوره ،
وكما نظن أنه يجب أن يكون .

ان اختيارنا لنمط معين من أنماط الوجود هو تأكيد لقيمة ما يختار واعلاء
لشأنه ، وكأنتا نقول لكل الناس : اختاروا مثلما اخترنا ، فنحن لا يمكن أن
نختار انشر لأنفسنا وما نختاره دائما خير لنا ، ومن ثم فهو خير لكل الناس ؟

ثم اذا كان الوجود سابقا على الماهية ، واذا كنا سنشكل الصورة التي
سنكون عليها أثناء عملية وجودنا ، فهذه الصورة لن تكون واقعنا نحن فقط ،
ولكنها ستكون كذلك واقع كل الناس المحيطين بنا ، والعصر كله الذى سنجد
فيه أنفسنا . وبهذا تكون مسئوليتنا أكبر مما نظن ، لأن الصورة التي سنكون
عليها ليست شيئا يخصنا نحن وحدنا ، ولكنها شيء يخص الناس جميعا ، والعصر
كله الذى تواجدنا فيه مع هؤلاء الناس » (١)

* * *

وفي مبادئ الوجودية الكثير مما يثير الاستغراب ، ومما لم يقم أى دليل
على صحته . ومن هذا القبيل مثلا الزعم بأن الانسان « اذا لم تكن له في بداية
حياته صفات محددة ، فذلك لأنه قد بدأ من الصفر . بدأ ولم يكن شيئا ،
وهو لن يكون شيئا الا بعد ذلك ، ولن يكون سوى ما قدره لنفسه » . فكان
الوجود المادى — على هذا الوضع — هو كل شيء للانسان ، كما أن الانسان
هو كل شيء في هذا الوجود المادى . وكلتاها قضية فلسفية كبرى يعوزها
الدليل المقنع الذى لم تحاول هذه الفلسفة ولو مجرد محاولة اقامته . بل ان
هاتين القضيتين تتعارضان — في ظاهرهما بالأقل — مع أبسط الحقائق الوضعية
للحياة .

ثم انظر سارتر وهو يقول ان « الانسان ليس سوى ما يصنعه بنفسه .
هذا هو المبدأ الأول من مبادئ الوجودية ، وهذا هو ما يسميه الناس «ذاتيتها»

(١) عن « الوجودية مذهب انساني » تأليف جان بول سارتر ترجمة الأستاذ
عبد النعم الحفنى ١٩٦٤ صفحة ١٤ — ١٧

مستخدمين هذه الكلمة ليوهجوا بها النقد الينا ، لكننا لا نمنى بها سوى أن
للانسان كرامة أكبر مما للحجارة أو للمنضدة » ... فهل بنفى هذا القول ادراك
سيطرة نوااميس الطبيعة على الكثير من جوانب النشاط الارادى للانسان ؟
وهل من الضروري الغاء هذه الحقيقة الوضعية الواضحة حتى يكون للانسان
كرامة أكبر مما للحجارة أو للمنضدة ؟!.. ثم اذا فرضنا جدلا بعد ذلك صحة هذا
المبدأ أو ذاك من مبادئ الوجودية فما علاقتها بنفى « الطبيعة البشرية لأنه
لا يوجد الرب الذى تمثل وجود هذه الطبيعة ، وحققها لكل فرد طبقا للفكرة
المسبقة لديه عن كل » ؟! ...

ان هذه الفلسفة الكلامية تتميز أيضا بكثير من الغموض ، بالإضافة الى أنها
تقوم على عدة دعائم افتراضية لم يتم الدليل على صحتها ، ويضيق المقام الحالى
عن مناقشتها . وانما يعنينا منها هنا جانبها المتصل بتأكيد حرية الفرد المقيدة بأن
الانسان لا يستطيع تجاوز « ذاتيته » الانسانية . ولعل هذا الجانب هو أصح
جوانبها بالإضافة الى تأكيد التضامن الاجتماعى ليس بين أبناء المجتمع الواحد ،
بل أيضا بين أبناء العصر الواحد للانسانية جمعاء .

وفى هذين المبدئين لم تأت الوجودية بجديد ، لأنها يقعان فى الأساس من
فلسفات سابقة كثيرة ، بما فيها الفلسفة الاغريقية ، وان كانت الوجودية قد حاولت
الوصول الى أسانيد جديدة لهما ، تتراوح فى مدى توفيقها وأصالتها . وأية
كانت قيمة هذه الأسانيد ، فهذه هى اجمالا وفى ايجاز شديد فلسفة الوجودية
عن حرية الارادة الانسانية ، كما يراها جان بول سارتر . وفى تقدها يقول
الأستاذ حبيب الشارونى بحق « لقد أراد سارتر أن يؤكد الحرية الانسانية وألح
فى معنى الحرية حتى وصل به الالحاح الى أن جعلها حرية منفصلة عن الانسان
ومنزلة عنه ، فأصبحت بالتالى حرية زائفة خالية من كل قيمة . فاذا نظرنا الى
الحرية من هذه الناحية أصبحت حرية ميتافيزيقية مثل الحرية بالمعنى الألماني .
أما اذا نظرنا اليها من ناحية ممارستها الفعلية فانها عندئذ تصبح مجرد تعبير عن
اندفاع الكائن البشرى اندفاعا شبيها بالتلقائية .

كأن سارتر اذن يقترب من مفهوم الحرية بمعنى البرجسوني ويجعل منها تعبيرا عن الصيرورة الخالصة والعفوية البحتة . بيد أن تصور برجسون للحرية لا يقف عند الخلط بين التلقائية وبين الحرية ، وانما هو يضي ليحل من الحرية خلقا متجددا ^(١) . ومن هنا كان تشبيه برجسون للفعل الحر بالعمل الفني الذي هو خلق وابداع . فكأن برجسون لا يجعل من التلقائية عفوية خالصة وانما يرتفع بمعناها الى فكرة أسمى هي فكرة العمل الخالق المبدع . أما سارتر فيقتصر على جعل التلقائية تعبيرا عن الوجود الانساني من حيث هو انفصال مستمر وملاشاة متصلة على نحو ما يتقرر بمقتضى التركيب الأنطولوجي للوعي .

لقد جعل سارتر الحرية الانسانية سابقة على كل تدبر أو تبرير عقلي ، وعلى كل حافظ نفسي ، مما يترتب عليه مباشرة أن يصبح الفعل الحر قريبا من التلقائية اللاعقلية ، فان نفس التبريرات العقلية لاحقة على الاختبار ، وخالية بالتالي من أى معنى أو دلالة ، لأن الاختيار نفسه هو الذى يضمن عليها معانيها ودلالاتها . فالاختيار اذن هو مجرد اندفاع لا يختلف كثيرا عن التلقائية .

وهنا تتساءل : أليس هذا الاندفاع نوعا من الجبرية ؟ وهل يعنى هذا أن سارتر ينتهى الى اثبات تقيض الحرية ؟

ان الانسان فى فلسفة سارتر مدان بالحرية أو مجبر عليها . وهذه الصيغة هي التى تعبر فى شطرها الأول - أى فى كون الانسان مجبرا أو مقسورا - عن التركيب الأنطولوجي للوعي ، كأن هذا التركيب الذى يجعل منه سارتر شرطا سابقا لامكان الحرية لا يعبر فى الواقع الا عن الشطر الأول من عبارة سارتر ، وهو الشرط الذى يؤكد أن الانسان مجبر . واذن فالتركيب الأنطولوجي للوعي لا يعبر عن حرية الانسان ، وانما بالعكس يعبر صراحة عن خضوع الانسان لنوع من انقسر أو الادانة ، بحيث يمكن أن نقول ان فلسفة سارتر هي فلسفة تؤكد الحتمية من حيث هي تريد أن تؤكد الحرية .

فاذا عدنا للنظر فى هذا التركيب الأنطولوجي الذى يجعل الانسان مقسورا على الحرية تبينا مباشرة الخاصية التى تفترق بها الحرية السارتريّة عن نظرية

Bergson : Les Données Immédiates De La Conscience, p. 129-130. (١)
: L'Évolution Créatrice p. 7-8.

برجسون في الحرية . ذلك أن الحرية التي يدان بها الانسان هي حرية يلازمها الاحساس بالقلق . لهذا رأينا سارتر يجعل من القلق شعورا ملازما لادراك الانسان لحرية . ان التركيب الأنطولوجي للانسان يعني أنه ينفصل بصفة مستمرة عن ذاته وعن ماضيه . وهذا الانفصال الدائم يبقى الانسان مهجورا ومنعزلا من جميع النواحي بحيث يشعر ازاء كل فعل بالمسئولية والقلق .

والانسان في فلسفة سارتر ليس ممزولا فحسب ، وانما هو معزول وفي الوقت نفسه - بمقتضى عزله - مقصور على الحرية . فتنظرية سارتر في الحرية تريد الانسان حرا في سلوكه وتريده في الوقت نفسه ملزما على أن يمارس هذه الحرية دون أن يجد ما يعينه على هذا السلوك الحر . فعامل القلق لا يصدر عن الاحساس بالعزلة فحسب ، وانما يصدر كذلك عن الاحساس بالقصر على الحرية . وبهذا القلق تتميز الحرية السارترية عن الحرية عند برجسون . فليس في حرية الانسان عند برجسون احساس بالعزلة ، كما أنه ليس فيها احساس بالقصر ... فالفعل الحر يجد في فلسفة برجسون ما يستند اليه - انه يجد ماضينا بأكمله . واذن فليس هناك احساس بالعزلة ، وليس هناك بالتالي ما يبعث على القلق ، وانما هناك ، كما رأينا ، احساس بالطمأنينة والدعة .

كذلك ليس في الحرية عند برجسون احساس بالقصر : ان الفعل الحر في فلسفة برجسون يصدر عن النفس كما يصدر العمل الفني عن الفنان . وليس من شك في أنه ليس هناك أى قسر أو اجبار على العمل الفني . وانما بالعكس يحتاج الفنان لأن يبذل الجهد كي يعطى نتاجا فنيا جديدا . وهكذا تتجدد الحرية عند برجسون بمجهود مستمر^(١) . انها محاولة من الانسان لأن يسمو الى مستوى فعل الخلق . والحرية التي تعني الارتفاع الى فعل الخلق لا يمكن أن تكون مبعثا على القلق ، وانما هي تدل على الأمل والتفاؤل والطمأنينة . وهذه كلها معان تميزت بها فلسفة برجسون وخلت منها فلسفة سارتر .

أجل ان سارتر يحاول أن يصف فلسفته بأنها فلسفة تفاؤل من حيث أنها تضع مصير الانسان بين يديه وتجعل الأمل قائما في العمل فحسب^(٢) . غير أن

Bergson : L'Évolution Créatrice p. 138. (١)

Sartre : L'Existentialisme Est Un Humanisme p. 62.63. (٢)

منطق مذهبه يظل هذا الوصف ويجعل منها فلسفة تشاؤمية قائمة . وبهذه
التشاؤمية القائمة تفترق كذلك الحرية السارترية عن الحرية عند برجسون وآية
ذلك أن الحرية عند سارتر هي - بعكس فلسفة برجسون تماما - حرية اعدام
لا حرية خلق ...

أجل ان سارتر يرى أن الحرية التي يتميز بها الانسان عن العالم انما ترجع
الى قدرة الانسان على الاعدام والملاشاة ، وأن هذه القدرة التي تتيح للانسان
مجال الحرية لا بد من أن ترفع الوعي بدلا من أن تخفضه . بيد أنه اذا كان العدم
هو الذى يتيح للانسان أن يكون حرا فان الحرية من جهة أخرى لا يمكن أن
تكون بناء على ذلك الا حرية ملاشاة واعدام . انها تفصل الانسان عن عالمه وعن
ماضيه ، فهي تعمل من هذه الناحية على افقار الانسان ذاته . ومن هنا كان
الوعي في فلسفة سارتر وجودا لأجل ذاته يسعى دون أمل في أن يكتمل وأن
يصبح وجودا في ذاته ، أى في أن يصبح ملاء ووجودا ممتلئا كالعالم من حوله .
والحرية من جهة أخرى هي التي تتيح للانسان أن يحدث في العالم شيئا من
النقص والفراغ ، فهي من هذه الناحية تعمل على افقار العالم ذاته .

الحرية اذن في فلسفة سارتر هي حرية اعدام وافقار مستمرين وهي بذلك
لا تفترق فحسب عن الحرية في فلسفة برجسون ، وانما تكاد تذهب الى النقيض
منها . ان الحرية في فلسفة برجسون خلق وابداع متجددين . وهذا يعنى بالتالى
أنها حرية اثرء مستمر لأن الخلق والابداع يعنى هذا الاثرء ويتضمنه ...^(١)

ونضيف الى ذلك أن حرية سارتر واقعة مادية سلبية غير مرتبطة بأية غاية
خلقية ، وفي ذلك ما يميزها عن حرية برجسون الايجابية التي تحاول انقاذ القيم
الروحية التي أطاح بها المذهب المادى ، والتي تريد أن تذكر بنى البشر بأن
الكون المادى ليس مقرا لهم ، فهي حرية مرتبطة بالروح « التي قد تملو بها
الحياة حتى تغلب على الموت ، وقد يسمو فيها العقل حتى يحطم قيود المكان
والمادة » ... وذلك على حد تعبيره .

(١) عن كتاب « بين برجسون وسارتر : أزمة الحرية » للأستاذ جيب
الشارونى ١٩٦٣ ص ١٨٢ - ١٨٥

الفصل الثالث

بعض الجوانب العامة

في الإرادة والعقل

المبحث الأول

عن تعريف الإرادة الحرة

مع ثبوت حرية الإرادة كحقيقة فلسفية فإن بعض الفلاسفة قد لاحظ صعوبة تعريفها ، فكل - تعريف للحرية - بحسب برجسون مثلا - لابد أن ينتهي الى تقوية حجة أنصار الجبرية : « ذلك لأننا حينما نحاول أن نبرهن على الحرية بالبرهان العقلي التصوري ، فإنا لابد أن ننتهي الى انكار وجودها . وهذا هو السبب في أن « الحرية » كثيرا ما تصبح قضية خاسرة حينما يتصدى للدفاع عنها فلاسفة عقليون يريدون أن يبرهنوا على وجودها بالدليل المنطقي ، فلا يلبثون أن ينكروا حقيقتها ، اذ يتوصلون في نهاية الأمر الى نفس النتيجة التي توصل اليها خصوم الحرية .^(١) والواقع أن ما نسميه بالحرية هو - كما يقول برجسون - مجرد تمثيل عن علاقة الذات الحية بالفعل الذي تحققه . وإذا كانت هذه العلاقة هي مما لا سبيل الى تعريفه ، فذلك لسبب بسيط هو أننا أحرار فعلا . وما يقبل التحليل لابد أن يكون شيئا أو موضوعا لا حركة أو تقدما *progrès* . كما أن ما يقبل القسمة لابد أن يكون امتدادا أو مكانا لا دواما وزمانا ..

فنحن إذن لا نستطيع أن نكرر الحرية الا اذا جعلنا الزمان والمكان شيئا واحدا . ومثل هذا الخلط هو من صنع العقل الذي كثيرا ما يحاول أن يجد للحرية موضعا ثابتا في عالم الأشياء ... »

« بيد أننا لسنا في حاجة الى فهم مضمون الحرية من أجل الشعور بها فان فكرة الحرية شيء ، والشعور بالحرية شيء آخر . وربما كان تقديرنا للحرية — كما قال مين دى بيران Maine De Biran (١٧٦٦ — ١٨٢٤) هو مجرد نتيجة مباشرة لتلك الواقعة الأولية التي يقدمها لنا الحس الباطني ، ألا وهى الشعور بالجهد le sentiment de l'effort وماذا عسى أن تكون الحرية في الحقيقة ان لم تكن هى الشعور بقدرتنا على الفعل ، والاحساس بما لدينا من قدرة على تحريك جسمنا حسبما نريد ؟ إن الفلاسفة العقلين ليتطلبون أدلة تقيم على أساسها تصورنا للحرية ، ولكن شعورنا بقدرتنا على العمل هو حقيقة يقينية مباشرة ... (١) »

* * *

وهذه الصعوبة في وضع تعريف لحرية الارادة لا تقتضى بالضرورة استحالة هذا التعريف . وليس لأى تعريف لها أن ينتهى بالضرورة الى تقوية أنصار الحرية — على ما لاحظته برجسون — الا اذا كانت الجبرية حقيقة واقعة لا بد أن تظل برأسها من ثنايا أى تعريف قد يوضع للحرية ، هذه الجبرية التى تنفيها شواهد جمة على ما بينته آنفا وعلى ما سأعود اليه فيما بعد .

وحتى مع التسليم بأن الارادة عبارة في جوهرها عن شعور وجداني بالحرية ، فان كل شعور يحتمل أكثر من تعريف بحسب الزاوية — أو الزوايا — التى تنظر اليه منها ، وبغير أن ينتهى حتما تعريف هذا الشعور بالحرية الى نفيه والى اثبات نقيضه ، اللهم الا اذا كان هذا الشعور محض وهم وخداع حواس .

والدليل على ذلك أن برجسون — وهو بصدد ابراز صعوبة وضع تعريف للحرية — قام بوضع هذا التعريف عندما نظر اليها من الزاوية التى اقتنع بها ، وهى أنها « مجرد تعبير عن علاقة الذات الحية بالفعل الذى تحققه » . فهذا تعريف قد يكون مناسباً للحرية حتى وان رفض صاحبه أن يسلم له بهذه الصفة ، لأنه

(١) عن « مشكلة الحرية » للدكتور زكريا ابراهيم طبعة ثانية ص ٢٢ — ٢٤

يريد أن يصل الى ما هو أعمق منه ، كما هو شأن كل نظر ثاقب لا يرضيه أقل من النفاذ الى لب الأمور ، مهما كان النفاذ مخفوفاً بالمشقة والصعاب .

وعلى أية حال فمن الجائز أن ننظر الى هذه الحرية من زاوية معينة فنقول مثلاً : « ان الارادة الحرة تمثل قدرة الانسان على أن يتخذ موقفاً أو آخر من نوااميس الحياة » . أو هي « قدرة العقل على أن يكيف علاقته بالحياة على نحو معين » . أو « هي قدرة الذات على أن تشق لها أسلوباً في الحياة ، ولو عن طريق الألم والنضال » .

ومن زاوية أخرى يمكن أن نقول أيضاً « هي قدرة الانسان الطبيعية التي استمدتها من قدرة الطبيعة على الفكر والحركة » . أو « هي هذه القدرة - على التأمل والحركة - التي يستمد منها الانسان جل عناصر وجوده وارتقاءه » وهكذا يمكن أن تتعدد التعاريف الى ما لا نهاية في اتجاه معين أو في آخر ، وقد لا يخلو أى تعريف منها من جانب أو أكثر من الصحة ، حتى اذا تعذر الوصول الى تعريف يمثل الصحة كاملة .

* * *

ومن الجائز أيضاً أن يستمد الانسان تعريفاً للحرية من تقس الزاوية التي نظر اليها منها الفيلسوف مين دي بيران Maine De Biran من ناحية « أنها جهد لازم للانسان كيما يدرك ذاته باعتباره علة حرة » . وفي هذا الشأن يقول الدكتور زكريا ابراهيم « واذا كان الانسان يدرك ذاته فانه لا يدرك هذه الذات الا باعتبارها علة ، وقوة ، واردة ، وجهداً ، وحرية . وتبعاً لذلك فان الواقعة الأولية عند مين بيران ليست هي « الفكرة » بالمعنى الذي قصد اليه ديكارت ، بل هي « الجهد » الذي يقوم عليه ادراك الذات لنفسها ، من حيث هي قوة حرة تعمل وتشرع في الحركة بارادتها الخاصة .

ولهذا يستبدل مين دي بيران بعبارة ديكارت المعروفة : « أنا أفكر فأنا اذن موجود » بعبارة الجديدة : « أنا أريد (أو أنا أفعل) فأنا اذن موجود » . وهو

يعبر عن هذه الحقيقة بعبارة أخرى فيقول : « أنا أدرك نفسي باعتبارى علة حرة ، فأنا اذن علة موجودة بالفعل » . وفى موضع آخر نجده يصحح عبارة ديكرت فيقول « اذا كان ديكرت قد توهم أنه اهتدى الى المبدأ الأول لكل علم حين قال « أنا أفكر فأنا اذن شيء موجود ، أو جوهر مفكر » ، فان فى استطاعتنا أن نقول — تصويبا لهذه المقالة — مستندين فى الوقت نفسه الى شهادة الحس الباطنى التى لا ترد « أنا أريد ، أو أنا أتعقل الفعل فى ذاتى فأنا اذن أدرك نفسي كعلة ، وبالتالي فأنا اذن موجود ، أو أنا كائن باعتبارى علة أو قوة » .^(١)

ومن الجائز أيضا أن ننظر الى الارادة الحرة بوصفها مصدرا للشعور بالاطمئنان أو بالقلق ، وبالسعادة أو بالشقاء ، وللتالى للتفاؤل بالحياة أو للتشاؤم منها . فيقال مثلا « ان الارادة الحرة هى القدرة التى تحرك وجدان الانسان الى الاحساس بأحد هذه الأمور دون الآخر » ، فتعرف الارادة الحرة عندئذ بأثرها المباشر وبأهم دليل فيها وهو شهادة الوجدان . وهذا من شأنه أن يثير سؤالا له خطورته وهو هل يصلح التسليم بتوافر الارادة الحرة مصدرا للتفاؤل أم للتشاؤم ؟ ...

المبحث الثانى

الإرادة الحرة بين التفاؤل والتشاؤم

هذه الارادة الحرة من المفروض أن تكون مصدرا للتفاؤل بمستقبل الانسان ومصير الحياة ، ولايمان الانسان بنفسه ، وبمدالة القوانين المهيمنة على الحياة ، ولكن هذا لا ينفى أنها تعد مصدرا من مصادر التشاؤم فى بعض الفلسفات ، ومنها بوجه خاص فلسفة شوبنهاور الذى يؤكد أن مصدر العذاب فى العالم هو الارادة ، وأن المعرفة العارية عن الارادة هى سبيل الخلاص ، اذ تصبح حالة المرء حينئذ « حالة الخلو من الألم التى أشاد بها أبيقور بوصفها الخير الأسمى ، وحالة الإلهة أنفسهم ، لأننا نصير برهة من الزمان أحرارا من نير الارادة الممقوت ... » والعلة فى هذا عنده أن كل انسان له وجودان : وجود كارادة ، أى كمرود واحد محدود تحيط به القيود وتدفعه نحوها الشهوات فيكون فرسة للآلام ، ووجود تأمل

(١) عن « مشكلة الحرية » المرجع السابق ص ٢٤ - ٢٥

موضوعى خالص ، يصير فيه ذاتا عارفة مجردة ، لا يوجد العالم الموضوعى الا فيها ... » .^(١)

وأنا لا أريد أن أدخل في هذه التفاصيل التى لا تليزنى هنا ، لأننى أتحدث فحسب عن هذا الوجود الارادى للانسان العادى الذى هو موضوع الدراسات الانسانية بوجه عام ، والخلقية - الفلسفية بوجه خاص ، والتى قد لا تعنى كثيرا بالفيلسوف ، ولا بالفنان العبرى الذى يتطلع - بحسب شوبنهاور - الى تعطيل ارادته عن طريق المعرفة والتأمل الموضوعى الخالص الذى قد يحرره - الى حين - من ربكة الألم والعذاب فى العالم .

كما لا أريد أن أذهب مذهبه فى أن الغلبة فى الانسان للارادة لا للعقل . أى أن الارادة - لا العقل ولا المعرفة - تمثل الجوهر الحقيقى الباطن للشخصية ، فأتى أعتقد أن فلسفة شوبنهاور قائمة فى هذا الشأن على حجج واهية يضيق المقام عن سردها ومناقشتها ، بل تكفى الاشارة الى أن المذهب السائد فى الفلسفات القديمة والحديثة مما يعطى الغلبة للعقل لا للارادة فى بناء الجوهر الحقيقى الباطن للشخصية الانسانية ، وهذا التقرير يغينى عن الدخول فى أية تفاصيل أو مناقشات جدلية قد تخرج عن نطاق موضوع التسيير والتخير الذى لا يتطلب فى بحثه الا الاقرار بهذه الحقيقة الواضحة البسيطة التى عرضت لها فى الصفحات السابقة وهى أن لدى كل انسان قدرا ما من حرية الارادة ، وأن هذه الارادة هى أداة العقل فى التنفيذ ، وبالتالي فالغلبة تكون فى النهاية للعقل لا للارادة ، وهو فى النهاية سيد الموقف لا هى .

وعلى أية حال فإن توافر الارادة فى سلوك أى انسان أمر يمكن أن يلمسه بنفسه فى شعوره اليومى . فلو لم تكن له ارادة حرة - ولو الى حد ما - لما شعر باطمئنان ولا بقلق ، ولا بتفاؤل أو بتشاؤم ، وذلك لأن هذا أو ذاك يكون - فحسب - بمقدار اتساق حادث معين مع اتجاهات الارادة أو عدم اتساقه . ولكننا نرى أن النفس الواحدة قد تسعد وتشقى فى اليوم الواحد عدة مرات ،

(١) عن « شوبنهاور » للدكتور عبد الرحمن بدوى طبعة ١٩٦٥ ص ١٢٨ ،

وقد تنتقل من الشعور الى تقيضه لأوهى الأسباب . وهذا معناه أن حرية هذه الإرادة وخلجاتها حقيقة واقعة ، وأنها يغطي ايجابية في مواجهة كل ما يقابلها من أحداث ومفاجآت ، سعيدة كانت أم شقية .

والتفاؤل والتشاؤم وثيقا صلة بموضوع آخر ، وهو محاولة تحديد موقف الوجدان من الالحاد أو الايمان . وهذا التحديد يضيق عنه موضوع البحث الحالي ، لكنه لا ينبغي أن يضيق — بالأقل — عن ملاحظة أن الايمان بالقدرة الخالقة العادلة الحكيمة الرحيمة يصلح منبعاً قنيا لتفاؤل له ما يبرره من ناحية المصير الخلقى للانسان . وذلك أسوة بالايمان بتوافر الإرادة الحرة ازاء أحداث الحياة ، التي يصل بينها قانون الأسباب والمسببات .

ومن الغريب أن الإرادة العاقلة للانسان التي تعمل خلال فواميس الحياة ، وأهمها ناموس الأسباب والمسببات ، لا يكاد يختلف موقف الايمان منها عن موقف الالحاد ، فكلاهما قد يسلم بوجودها ، وكل الفارق بينهما هو أن الالحاد ينكر العلة الأولى للأشياء ، وهي الخلق من لدن قدرة عزيزة وقديرة ، حين يصل الايمان في تسليمه بالعلة والمعلول الى نهاية الشوط وهي التسليم بالعلة الأولى لكل ظاهرة عاقلة متمثلة في العقل الأعظم الذي يقف وراء النتائج البعيدة التي تخضع لنطاق حواسنا وتقديراتنا ، وما أكثر ما تخطيء هذه الحواس والتقديرات .

والايمان — ولو كان مشوباً بالتشاؤم — يبدو متفوقاً من هذه الناحية على الالحاد ولو كان لا يخلو من مظهر التفاؤل من ناحية أنه بالأقل منطقي مع نفسه ومع التسليم بأن وراء كل معلول علة ، ووراء كل نتيجة سبباً . فتمسلس الأسباب لا يمكن بالتالي أن ينتهى عند حد محدود ، ويصل الايمان بذلك الى التسليم بأن وراء العقل المخلوق عقل خالق ، ووراء كل قانون حكيم قانون آخر أحكم منه ، ووراء كل نتيجة منطقية منطق وحكمة ، وهذا كله ينفي دور الفوضى ، كما ينفي دور المصادفة في خلق الحياة والهيمنة على سير أحداثها . وهكذا يبدأ الايمان منطقياً وينتهى منطقياً مع نفسه ، حين قد يبدأ الالحاد منطقياً بحسب ظاهره فينتهى الى غير منطق مقبول ولا تسلسل مفهوم .

وشأن الايمان بالقدره الخالقه ايمان الانسان بنفسه أى ايمانه بأنه حكم مختار ،
 عليك أن يشق طريقه في اتجاه الصواب أو في اتجاه الخطأ ، أو بالأصح ايمانه بأنه
 يمكنه — ولو مع مضي وقت طويل أو قصير — أن يسيطر ولو على بعض عوامل
 الأثره في نفسه لمصلحة ازدهار ولو بعض عوامل الايثار . وهذا الايمان يصلح بذاته
 مصدرا لا ينضب معينه لتفاؤل الانسان بمستقبله ، بل بمستقبل الانسانية جمعاء ،
 لو أحسنت السير في هذا الطريق ، طريق تنمية حرية الاختيار عن طريق تنمية
 الايمان بالفضيلة ، وبالقدرة الخالقه ، وذلك لحساب تقدم الحياة وازدهارها بمقدار
 ازدهار ثقة الانسان بنفسه وبدوره الهائل في تخطيط أحداث هذا الكون العجيب ،
 وذلك مهما كثرت عوامل القلق والخوف والضيق التي قد تحيط به من كل جانب ،
 وكأنها تنادى العقل أن يخف الى نجدة الذات ، وبالتالي أن ينمو ، وأن يزدهر ،
 كيما يعرف كيف يواجه الصعاب المحيطة به ، وهكذا ينمو العقل تدريجيا ، ويجد
 دوما أسبابا متجددة للتفاؤل بالحياة وبدوره الايجابي فيها

المبحث الثالث

العقل سيد الإرادة

متى سلمنا بوجود قدر ما من حرية الإرادة في التكوين النفسى — أو ان شئنا
 العقلى — للانسان تعين التسليم بوجود قدر مقابل له من حرية الاختيار . وهذه
 الحقيقة لا تمثل — فيما نرى — مشكلة حقيقية ، انما المشكلة الحقيقية هي في تعيين
 مدى حرية الاختيار ، أى في تحديد حقيقة أبعادها ازاء نوااميس الحياة الطبيعية ،
 التي تحدد للوعى الانسانى دائرة نشاطه الحر ، وبخاصة نوااميس النفس ،
 والأخلاق ، والبيولوجيا

وغة حقيقة أولية لا يصح أن تكون محل نزاع ، وهى أن مدى حرية الإرادة
 ليس واحدا عند جميع البشر ، بل متفاوت تفاوتا ضخما من انسان الى آخر ، على
 عكس ما قيل في بعض المدارس من أن هذه الحرية ليست مطلقة فصعب ، بل انها
 متساوية عند بنى البشر جميعا !! ومصدر تفاوتها هو تفاوت نمو العقل أى الوعى
 الانسانى . فبقدر ما ينمو الوعى الانسانى — ومع الوجدان — بقدر ما تنمو

قدرة النشاط الارادى على العمل عن طريق القدرة على التنسيق بين شتى صور هذا النشاط وبين نوااميس الحياة التى تتحكم فيه ، والتى ترسم له دائرة تقوده . ومن ثم فان حرية الارادة تنتهى الى أن تكون نسبية ، وفى نفس الوقت متراوحة تراوحا كبيرا بين انسان وآخر ، شأن التراوح بينهما فى جميع الصفات والملكات ، هذا التراوح الذى لا ينفى توافر هذه الصفات والملكات ، كما لا ينفى توافر الارادة الحرة .

والحديث فى هذا الشأن هو عن الارادة الحرة التى تتوافر لدى الانسان العاقل العادى ، أما الانسان الذى يفقد قواه العاقلة كليا أو جزئيا ، فهو يفقد — بنفس المقدار — قدرته على تنسيق بعض صور نشاطه الارادى مع نوااميس الحياة العاقلة ، وهو ما يحدث فى بعض صور الجنون والعاهاات العقلية . ومن ذلك مثلا الجنون الأدبى الذى يفقد فيه المتهم احساسه الخلقى ، فيقدم على جريمته أو على جرائمه غير شاعر بندم أو باحساس بألم ، والذى يعتبره الأستاذ تارد Tardie فى فلسفته الجنائية من أخطر صور الانحلال الخلقى الجدير بالعقاب ، لا من صور الجنون الذى ينبغي أن ينال من مدى مسئولية صاحبه جنائيا . ومن المتعذر أن يقال فى مثل هذه الحالة ان المتهم قد فقد حرته فى الاختيار نتيجة فقدته لادراكه ممثلا فى قدرة الموازنة بين نوازع الشر والخير ، فان هذه القدرة تكون متوافرة بحسب السائد فى طب الأمراض العصبية .

ومثل هذا القول يمكن أن يصدق على صور متنوعة من الجنون التى يفقد الجانى فيها قدرته على مقاومة بعض دوافع الاجرام ، فلا يعود يتمتع بالنسبة لها بالارادة العادية التى يتمتع بها العقلاء . وهى الحالات التى يقال فيها انه لا يوجد فيها نقص فى العقل بل يوجد فيها نقص فى الارادة ، وهى من أصعب الحالات تشخيصا « وقد يتعذر جدا فى أغلب الأحيان الجزم بأن الحالة تنسب الى أحد الأمرين : اما الى الوازع الذى لا يقاوم ، أو الى باعث يمكن مقاومته لكن المتهم لم يقاومه ، ومن البدهى أن معظم الجرائم نتيجة بواعث أو أغراض لم يقاومها الجانى ... »^(١)

(١) راجع « الطب الشرعى فى مصر » للدكتورين سدننى سميث وعبد الحميد عامر طبعة ١٩٢٥ ص ٤٩٨

وهذه الحالات المرضية الشاذة لا تنفى توافر حرية الارادة لدى الانسان المدرك العادى ، بل انها ادعى لاثباتها عملا بقاعدة أن الاستثناء يثبت القاعدة ولا ينفيها .

ولا ينفى حرية الارادة أيضا أن تكون قدرة الانسان المدرك العادى على الخطأ أقوى من قدرته على الصواب ، بل لعل حرية الارادة ازاء نواميس الكون هي التي تسمح للانسان المدرك العادى أن يخطئ الى أبعد حدود الخطأ ، وهو معتقد أنه على صواب الى أبعد حدود الصواب .. وقدرة الخطأ قد تكون أدل من قدرة الصواب على توافر حرية الاختيار ، عندما تتحدى هذه القدرة الخاطئة ناموسا صحيحا من نواميس الكون في الجسد أو في العقل ، التي تخاطبنا دواما عن غير وعى منا ، وتخاطبنا لماما عن طريق هذا الوعى .

* * *

وعلى أية حال ف وراء هذه الارادة الانسانية يكمن بطبيعة الحال العقل ، أو الذات الواعية الفكرة . وهذه الذات تمثل محور الدراسات الانسانية منذ القدم ، وعليها تدور الفلسفات تحاول عبثا تحديد ماهية هذه الذات ، ومدى ادراكها للوجود ، ولنفسها^(١) . وتحديد مدى قدراتها الحقيقية فى الوعى وفى الاحساس ومدى قابليتها للفناء ، وطبيعة صلتها بالمخ والأعضاء المادية ...

ولم تتقدم الدراسات الوضعية عن العقل تقديما يذكر الا فى ضوء علم الروح الحديث ، وبوجه خاص فى ضوء الدراسات الرياضية عن الادراك عن غير طريق الحواس Extra Sensory Perception والتي أثبتت عدم الارتباط المحتوم بين العقل والمخ ، وبالتالي بين الاحساس وأدوات الحس المادية . ومن ثم انتهت الى امكان استقلالها عنها - ولو الى حد ما - فى الزمان والمكان ، هذا ولو أن العقل لا يزال هو السر الأكبر فى الوجود .

(١) راجع فى العقل : « فى النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام » للدكتور محمود قاسم ، و « العقل والوجود » للدكتور يوسف كرم .

ولا نريد هنا أن تناقش أية نظرية تنازع في وجود العقل الانساني - أو في جدواه - مثلما فعل نيتشه مثلا ، وقد ترفضنا لذلك فيما مضى ^(١) - لأننا نعتبر أن وجود هذا العقل - وجدواه - حقيقة وضعية لا تقبل جدالا ، ولعلها أكثر الحقائق الحيوية ثبوتا . فمحاولة الإثبات هنا جهد ضائع كمحاولة إثبات وجود الشمس أو القمر ، والغيث أو المطر . وفي نفس الوقت لا نجد حاجة للوقوف عند الدراسات الفلسفية الكثيرة العميقة عن العقل من ناحية صلته بظواهر الحياة لخروج ذلك كله عن نطاق موضوع التسيير والتخيير .

وانما يكفي أن نسجل هنا اقتناعنا بأن للانسان عقلا مدركا شاعرا ، وعقلا ناميا متطورا ، لاحد لامكانيات نموه وتطوره . حتى يمكننا أن نقرر مع وليام جيمس بأنه « ليخيل لنا أن الغرض من خلقنا ليس الا اثرء لقوانا الادراكية بأنواع الشعور الخلقى ، بواسطة ذلك التقابل الحاد بين الصفات الانسانية والاختلاف العظيم فيها ، وذلك يضطر بعضا منا لأن يكون آلة تعبت بها شهوة الغضب ، ويستدعى من آخرين أن يكونوا مثلها من مظاهر الشرف ^(٢) » .

وكلمة العقل هنا تصرف الى العقل الانساني بشطريه الواعي وغير الواعي . وهذا الأخير يمكن أن ينقسم الى عنصرين آخرين : أسفل وأسمى . فالعقل الانساني يمثل في النهاية وحيدة لا تتجزأ في التمييز عن الذات أو الشخصية الانسانية . ومصير الانسان اذا متوقف على موقف هذه الذات من النواميس الكونية للحياة وعلى مقدار قدرتها على تنسيق سلوكها مع هذه النواميس .

ومن المتعذر تماما أن نقول في هذا الصدد ان الغلبة ينبغي أن تكون للعقل الباطن على الواعي ، أو للعقل الأسفى على الأسفل في تقرير مصير الانسان ، وفي تفسير فرص السعادة أو الشقاء التى قد يمر بها . فان أوصاف العقل الواعي والباطن ، والأسفى والأسفل ، تمثل أوصافا لزوايا متعددة من حقيقة مترابطة واحدة وهى العقل الانساني بكافة عناصره وأوصافه . واذا كان علم النفس الحديث

(١) راجع ما سبق في ص ٧٣ وما بعدها .

(٢) عن « العقل والدين » تأليف وليام جيمس ترجمة الدكتور محمود حب الله طبعة ١٩٤٩ ص ١٣٢

يعطى قيمة خاصة للعقل الباطن في شتى فوازه واتجاهاته فليس مقتضى ذلك مطلقا استبعاد دور العقل الواعى ، وأيا كان مدى نشاط هذا العقل الواعى بالمقارنة بنشاط العقل الباطن فهذا النشاط قائم لا شك فيه ، ولا محل لاهداره في هذا المقام .

ولذلك كله لا نشاطر بعض المفكرين رأيهم في أن العقل الباطن وحده هو سيد مصائرنا . ومن هؤلاء موريس ماترلنك M. Maeterlinck الذى يرى أنه « ينبغي علينا أن نبحث في حياتنا الباطنة ، الرجة ، التى لا تنفذ ، والتى لا يسبر غورها ، والمقدسة تفسر فرص السعادة والشقاء التى نمر بها^(١) » . ومنهم أيضا الدكتور اللندى Allendy الذى يقول عن المصير الذى يوجه حياتنا ان العامل الأهم كامن في « روحيتنا الباطنة ، فمنها تنبع أعماق توسلاتنا » .

ويلاحظ الأستاذ موريس ماجر M. Magre في هذا الصدد أن العقل الباطن أو غير الواعى ليس سوى عنصر واحد من عناصر مصائرنا ، فيه يتركز قانون الكارما (أى ارتباط النتائج بالمقدمات في حيوات الروح المتعاقبة) ، فهو يمثل خلاصة أعمالنا المتراكمة التى أضحت بمثابة اتجاهات تعد نفسها كيما تصبح نتائج وأحداثا^(٢) .

ثم يضيف قائلا ان « مصير الانسان لا يتوقف تماما على عقله الباطن ، بل على الجزء الأسفى من وعيه ، هذا الجزء الذى سيصبح يوما على صلة بالله ، والذى يتمثل في قدرته الفطرية على التمييز ، وعلى الحكم على الأمور ، وعلى توقعا ، وعلى اختيار سبيله . ولا ريب أن العقل الباطن عنصر من عناصر مصيره ، ولكن قيمة هذا المصير تتوقف على ملكة سحق العقل الباطن ، وتجاوزه ، والتصرف رغما عنه وعن ميوله المظلمة^(٣) ...

(١) في مؤلفه : Le Problème De La Destinée .

(٢) في مؤلفه : Les Interventions Surnaturelles .

(٣) فهو ينظر الى العقل الباطن من زاوية أنه مقر الغرائز السفلى ورواسب ماضينا السحيق وخاوفه .

وما يصفه الناس بالخط ، أو الشعور بأن قوانين الكون انما تحبك وتنظم نفسها كيما تحاييك ، هو عبارة عن هبة مجنحة وتجاوب في النعم مع هذه القوانين التي لا تحبك الا لأنك تركتها تحملك . وهذه الهبة المجنحة ، وهذا المعنى من التناسق قد صار شيئا واحدا مع وعينا الأسمى . وللمحظ صلة معينة بالعبقرية ، بل هو شقيق لها ، لكنه بدلا من أن يتفرغ لمطاردة الجمال ، يرضيه أن يرشد الانسان في طريق الحياة ، ويضمره بضوء مباغت سرعان ما ينطفئ .

وهذا الضوء المباغت هو مصيرنا ، أو بالأدق هو القدر من مصيرنا الذي ينتمى اليها خاصة ، والذي خلقناه بأنفسنا . فنحن مقيدون بجسد لأننا ننتمى الى أسرة انسانية . ونحن نخضع لتأثيرات كوكبية لأننا ننتمى الى نظام كوني ، وعلينا أن نتحمل تحركاته العاطفية . ونحن مكيفون بماضينا وبأنفسنا ، وبالنتيجة المتواضعة لجهودنا ، ومقودون بكل هذه القوى . نحن نشق سبيلنا أحيانا في ومضة من برق ، أو من قرار أو من صلاة ، أو من فكرة هي نحن أنفسنا ، وكل ذلك عبارة عن نتيجة لارتباطات ترجع الى الماضي السحيق . فهل نجد في ذلك وعدا بحريرتنا المستقبل ، أو تحقيقا مبدئيا لها . وهل يمكن للانسان أن يصف بالحرية تتاج أسباب متعددة كهذه ؟ ! وفي النهاية لا قيمة لذلك لأن خداع الحرية يساويها .

ان انسانا ما قد عثر على الخط - على غير توقع منه أو من غيره ، لأنه قد أطلع أمرا داخليا أصدره اليه - على غير علم منه - وعيه الأسمى الذي صنع ما كان عليه أن يصنعه كيما وكيف الأحداث في صالحه . فالحظ من صنعه غالبا ، ولكن ليس دائما ، لأن الانسان ليس بمفرده . فحتى ان لم توجد هناك قوى تسهر عليه بعناية ، فمن الجائز مع ذلك أن يحظى بمساعدة قد يكون طلبها وقد يزجها اليه صديق غير منظور يرى حيرته . وتكون المساعدة عندئذ فعالة بقدر ما يكون الصديق ساميا في تدرج الكائنات ، وأحسن الناس حفظا هو ذلك الذي يكون قد صنع في ماضيه أكثر عدد من الصداقات مع أسمى النفوس ^(١) .



(١) عن المرجع السابق ص ١٢٠ - ١٢٢

وهذا النظر برمته يقوم على الاقتناع بدور عقل الانسان الهزيل وراء نوازع ارادته ، كما يقوم - فى نفس الوقت - على الاقتناع بدور العقل الأعظم وراء النواميس التى تحكم تطور أحداث الحياة المنظورة وغير المنظورة ، وذلك كحقيقة رياضية جاءت بها أحدث الكشوف عن تبخر المادة الصلبة وانقضاء صلابتها نهائيا . ولذا فلا غرابة أن نجد أن أفضل علماء المادة فى العصر الحالى هم أقواهم اقتناعا بوجود عقل أعظم وراء المادة وظواهر الحياة بوجه عام . كما نجدهم لا يترددون فى اعلان ايمانهم الثابت بوجود عالم غير منظور محكوم بنفس هذا العقل الأعظم .

من ذلك نجد مثلا سير آرثر ستانلى ادنجتون A. S. Eddington (١٨٨٣ - ١٩٤٤) يؤكد فى مؤلفه عن « السبل الجديدة فى العلم »^(١) وجود عالم الروح ، وبأن الكون كله « محكوم بقوة روحية » . « وأن العالم الفيزيقي يصبح محض افتراض ما لم يتصل به وعى ، وأن العقل لن ينظر اليه بعد الآن باعتباره مجرد نتاج جانبى تطور عن طريق المادة » . كما قرر فى محاضرة له عن « العلم والعالم غير المنظور » أنه « لا بد أن تعود روح الانسان الى العالم غير المنظور لأنها تخصه » وصور أدنجتون الكون كله فى صورة فكرة منبعثة عن العقل الأعظم .

كما قرر سير جيمس جينز James Jeans (١٨٨٧ - ١٩٤٦) ، فى مؤلفه عن « الفيزياء والفلسفة »^(٢) ، بأن « وراء الكون عقلا مدبرا حكيما هو العقل الأعظم . وأن هذا العالم المادى بالنسبة لحواسنا هو عالم بالفكر المطلق » . وفى مؤلفه عن « الكون الخفى »^(٣) يقرر أيضا « أن كل هذه الأجسام التى تكون الاطار الرهيب للكون ليس لها أى كيان بغير العقل » . كما يقول الفيلسوف الرياضى المعاصر برتراند رسل B. A. W. Russell (ولد فى سنة ١٨٧١) أن « المادة ما هى الا صيغة رياضية معقدة لحوادث تجرى فى الفضاء المطلق » .

New Pathways in Science. (١)

Physics and Philosophy. (٢)

The Mysterious Universe. (٣)

الباب الخامس

في موقف العقل والإرادة

من النواميس الطبيعية

تعرضت في باب سابق لموضوع النواميس الخلقية الطبيعية ، ثم تعرضت لرابطة السببية الطبيعية بوصفها ناموسا خلقيا ، ثم للعقل والإرادة من ناحية عامة مجردة ، وبقي الآن أن أتناول موقف العقل والإرادة من هذه النواميس الطبيعية الخلقية . فإن هذا الموقف هو حجر الزاوية في تحديد علاقة العقل والإرادة معاً بنواميس الكون ، فهل هي علاقة تسيير أم علاقة تخيير؟ ..

وفي مقام محاولة الإجابة على هذا السؤال تعرضت في الباب السابق لموقف الفلسفة العامة من موضوع الإرادة والعقل متخيراً منها الجانب الذي بدا أقرب من غيره إلى قلب الحقيقة ، وأكثر اتصالاً بالموضوعات اللازمة لاعداد الذهن لمحاولة الإجابة - فيما بعد - على نفس هذا السؤال في نطاق المسئولية الوضعية ، وبحيث تمثل المحاولة تركيباً مترابطاً من الفلسفتين العامة والعقائية معاً ، وذلك لأن الترابط بينهما في هذا المقام أمر لا غنى عنه كما هي الحال في كل مقام آخر .

ولقد وقتت طويلاً في الباب السابق عند الكلام في حرية الإرادة ، لأنه إذا أمكن التسليم بالإرادة الحرة كحقيقة كائنة وراء كل نشاط انساني لصح بعدئذ البحث في امكان خضوع هذه الإرادة لنواتيس الطبيعة ، أو عدم خضوعها . ونواميس الطبيعة هذه كثيراً ما يطلق عليها وصف القدر ، أو القضاء والقدر . فهل القدر هو كل شيء في نشاط الانسان ؟ ...

لو كان الأمر كذلك لكان معناه بالضرورة الغاء دور الإرادة ، وذلك مع أن الانسان الراقى يستمد من هذه الإرادة جل دوافع تصرفه النبيل حين قد لا يجد الانسان البدائي من دافع الافعال الغريزة العمياء . ولذا نجد أن الانسان الأول

قد يفهم معنى البر بالأعداء لا بالأصدقاء فقط ، حين قد لا يفهم الانسان البدائى معنى لأى بر بصديق ولا بعدو ، بل قد يفتك بهما معا وهو فى أوج السعادة غير شاعر أنه كان يملك اختيارا غير هذا الاستسلام الفطرى لحكم الغريزة العمياء الذى قد يعبر عنه — هو أيضا — بأنه حكم القضاء والقدر .

فهذا « القدر » قد يكون تعبرا عن شعورنا الفطرى ، ودوافعنا الباطنة قبل أن يكون تعبرا صحيحا عن حقيقة خارجة عنا . وقد يكون صدى لانفعالات عابرة ، أو لشهوة عمية ، قبل أن يكون صدى لضائرتنا التى قد لا نحسن الانتماء اليها . واتمء الانسان الى ضميره ليس معناه البتة أن ينتسب الى ذاته ، أى الى اجتماع شعوره وتقديره للأمور ، فكثيرا ما يضللانه هذان تماما — بل أن يحسن الانتماء عن طريق وجدانه الى مستوى — أو الى آخر — من مستويات الحياة الخلقية التى تهيم على الكون عن طريق تأثيرها فى ضائرت البشر أو بالأدق عن طريق تأثيرها الخفى فى ذواتهم العليا أو « وعيهم الأسمى » *superconscious* ، هذا الوعى الذى كان للدراسات الحديثة فى علم الروح فضل اكتشافه والعناية به .

ويبدو أن هذا الوعى الأسمى هو الذى يربط بين صاحبه وبين الاتجاه الى الله والايان بالخلود . وهو يعد مقابلا للوعى الأسفل المتبقى من الصراع القديم بين الذات الانسانية وبين مخاطر الحياة التى تعرضت لها فى ماضيها القريب والسحيق معا . والوعيان الأسمى والأسفل يكونان شطرين متقابلين أحدهما ايجابى والآخر سلبى لما يطلق عليه الوعى الباطن فى علم النفس .

ومعالجة موضوع « موقف العقل والارادة من النواميس الطبيعية » يقتضى ابتداء معالجة الاتساق مع هذه النواميس كواجب طبيعى فطن اليه الفلاسفة منذ القدم . وهو وثيق صلة بموضوع التسيير والتخير : لأنه من جانب أول يقوم على أساس من الاقتناع بوجود هذه النواميس الطبيعية وبدورها الايجابى فى تسيير دفعة الأحداث وهو ما عرضنا له فى باب سابق ، ولأنه يقوم من جانب آخر على أساس من الاقتناع بصحة دور الارادة الانسانية فى تحقيق هذا الاتساق ولو الى مدى أو الى آخر . وذلك ينفى صحة القدرية المطلقة بقدر ما ينفى صحة دور المصادفة فى تسلسل أحداث الحياة .

كما أن معالجة نفس هذا الموضوع تقتضى أيضا الكلام - ولو اجمالا - في دور الألم بوصفه الجزاء الطبيعي لعدم اتجاه الإرادة الحرة نحو محاولة الاتساق مع هذه النوااميس اتساقا صحيحا . وعلى ذلك يتعين أن تقسم الباب الحالى الى فصلين على النحو الآتى :

الفصل الأول : في الاتساق مع النوااميس الطبيعية كواجب طبيعى .
الفصل الثانى : في الاتساق والألم .

الفصل الأول

في الاتساق مع النوااميس الطبيعية
كواجب طبيعى

هذا الاتساق مع النوااميس الطبيعية كواجب طبيعى يثير ابتداء الكلام في بعض الجوانب العامة اللازمة لايضاح دور هذا الاتساق ، خصوصا من ناحية مدى صلته بحرية الاختيار وبنوازع الإرادة الانسانية ، وهو ما سنعرض له في مبحث أول ، ثم نعرض في مبحث ثان لموقف فيلسوف معدود من أبرز الفلاسفة الذين تناولوا هذا الواجب من الاتساق مع النوااميس الطبيعية بالعناية التى يستحقها ، ونقصد به الفيلسوف الالماني عمانوئيل كط Emmanuel Kant الذى يعد في نفس الوقت من أقوى دعاة حرية الإرادة الانسانية في اطار روحى رفيع ، على ما وضحناه في مناسبة سابقة .

المبحث الأول

بعض الجوانب العامة
في واجب الاتساق

الإرادة الحرة هى التى تحفظ للعقل كيانه وسط هذا الخضم الهائل للحياة الملىء بأسباب الخطأ والعثار ، فيشعر العقل بذاتيته ، وباستقلاله عما عداه من ظواهر الحياة ، وبدوره الهائل في توجيه أحداثها حتى ليخيل اليه في النهاية أنه هو سيد الموقف ، وصاحب القول الفصل في توجيه هذه الأحداث كملة فاعلة قبل أن

يكون علة مفعولة ، وبوصفه مصدرا أصيلا قبل أن يكون عاملا دخيلا ، وأيا كان مدى هذا الاحساس من الخطأ أو الصواب .

ويكاد الاحساس بقوة النوااميس الخلقية الطبيعية يمثل كل القيد المشروع الذى ينبغى أن يقيد العقل عندما يمارس حرية اختياره ، فيوازن بين أى أمرين قد تدق بينهما عناصر الموازنة والتقدير . وهذا الاحساس - أو ان شئت الوجدان - نام متطور بمقدار نمو عقل صاحبه وتطوره ، وربما بصورة أكثر مرونة من تطور الشكل ووظائف الأعضاء . وبمقدار نموه وتطوره تنمو أيضا نوازع الارادة ، وبالتالي حريتها وقدرتها على تخير مواقع أقدامها فى خضم هذه الحياة .

وهذا الوجدان لا يمكن أن يلعب دوره الهائل هذا فى خضم الحياة ما لم يملك تدريجيا القدرة على الاصغاء الى نوااميس الحياة ، وعلى تفهمها على حقيقتها ، وتستوى فى ذلك نوااميس العقل مع نوااميس المادة . وبما أن لهذا الوجدان وجودا حقيقيا فان لحرية الاختيار وجودا حقيقيا أيضا . وبما أن هذا الوجدان يتفاوت فى مدى نضجه وتطوره من انسان الى آخر فان حرية الاختيار تتفاوت فى أبعادها الحقيقية بنفس المقدار بين انسان وآخر ، وإن كانت تسير دائما فى نفس الاتجاه نحو النمو والتكامل عن طريق الاصغاء الى نفس النوااميس المطلقة التى تحكم الحياة فى وجودها ، وفى اتجاهها نحو المزيد من الكمال ، ومن التناسق .

ولهذا أيضا فكلما نما الوجدان بسبب الوصول الى مرحلة متقدمة فى التطور ، كلما كان حساب نوااميس الحياة المطلقة عسيرا مع هذا الوجدان اذا ما تجاهل لغير سبب مشروع ، حكما من أحكامها الخلقية الصارمة التى لانعرف عنها الا أقل من القليل . وما نعرفه عنها مشوه مبتور ، بل اتا فى كثير من الأحيان نخلط فى قيمنا الاجتماعية بين الفضيلة والرذيلة ، وبين العاطفة والشهوة ، وبين المجد والعار ... ولكن هذا الخلط الرهيب لا ينفى أن هذه النوااميس حقيقة قائمة ، وأن سلطانها عظيم أيضا على سير الأحداث ، وتتابع حلقاتها عن طريق ناموس الارتباط المحتوم بين الأسباب ومسبباتها ، غير محتاجة لتدخل أى ناموس آخر ، لأن هذا الارتباط المحتوم يغطى بذاته جميع النوااميس الأخرى التى تتبع منه .

وهكذا تحقق الحياة التناسق بين جميع عناصرها ، وبين تسلسل أحداثها نحو غاية مشتركة للعقل والمادة في ترابطهما معا ، لأنه لا يتصور أبدا عقل بلا مادة ثبت بها وجوده ، ولا مادة بلا عقل يحكمها . وهذا التناسق بين أحداث العقل والمادة يقع في صميم نوااميس الحياة العقلية والمادية ولا يمكن تصورهما بغيره . فالحياة لا تعرف الفوضى ، ولا تقوم الا على « الاتساق » لتحقيق التطور في خطوط متناسقة تسير نحو هدف سام مشترك .

ولعل هذا الاتساق هو الذى عبر عنه الفيلسوف والعالم الرياضى الالماني ولهمل لينبترز Wilhelm Leibnitz (١٦٤٦ - ١٧١٦) بقانون الانسجام أو الاتساق الأزلئ L'harmonie préétablie ، أو قانون « غاية الطبيعة » الذى يجعلها تسير فى اتجاه معين مرسوم رسما دقيقا محكما منذ الأزل . فهو يؤمن « بأن كل شئ ميسر لما خلق له ، وأن الائتلاف بين أجزاء الكون ائتلاف ضرورى ويؤدى - وقد أدى بالفعل - الى خلق أحسن العوالم وخيرها ، وذلك لأنه ليس فى الامكان أبدع مما كان ... » ^(١) ، مما دفعه الى أن يصف الله بأنه هو المهندس الأكبر .

وهذا المذهب المتفائل المؤسس على محاولة اسناد جميع الظواهر الى مبدأ واحد ، وتفسيرها عن طريق هذا المبدأ ، يكاد يكون هو المذهب التيولوجى العريق فى جميع أديان التوحيد ، وهو أيضا المذهب السائد فى الروحية العلمية الحديثة . ولعله هو الذى قصده وليم جيمس عندما قال « بأن كل ما يحدث قد تنبأ بوقوعه الموجود الأسى ، وكل ما يحدث فى لحظة من اللحظات فهو ضرورى ، وما لا يحدث فهو مستحيل ، وعلى ذلك فالضرورة والاستحالة مطلقتان ، ولا مكان بينهما للامكانيات » .

والاعتقاد بذلك يوضح دور الألم وواجب الانسان فى تجرع جرعات كثيرة منه ، فان لهذا الألم دوره المحتوم فى تحقيق هذا الاتساق عن طريق تطوير

(١) عن كتاب « مقدمة فى الفلسفة العامة » للدكتور يحيى هويدى طبعة ١٩٦٦ ص ٧١

النفس الانسانية نحو ما هو أكمل وأرقى ، ما دام ركب الحياة يسير في هذا الاتجاه المتناسق الذى لا يمكن أن يتوقف أو أن ينقطع . فكأن الألم يصبح على هذا الوضع مقابلا ضروريا لحرية الاختيار التى تملكها كل ذات انسانية ، والتى قد تدفعها الى المروق عن نطاق هذا الاتساق العام فى تطوره ، وفى اتجاهه المرسوم مقدما نحو تحقيق ما هو أروع من غيره وأكمل فى كل ظواهر الوجود المادى والعقلى معا .

الاتساق وحرية الاختيار

وعلى مقدار النجاح فى تحقيق الاتساق الصحيح المضطرب مع نوااميس الطبيعة تتوقف سعادة النفس وهى أثن شئ فى الوجود . والنفس السعيدة ليست هى النفس التى تحوز المظاهر المادية للسعادة التى قد يحسدها الناس عليها بحق وبغير حق ، بل هى النفس التى تتمتع بمزايا باطنة حقيقية تمكنها من تحقيق هذا الاتساق ، وهى مزايا قد لا يحسدها أحد عليها ، وانما يلمسها الآخرون وينعمون بشذاها .

ولذا فهيات أن يكون سعيدا سعادة حقيقية الا ذلك الذى يعرف كيف يجعل من وجوده المادى القصير الأمد شمعة حقيقية تحترق تدريجيا كيما تضىء الطريق لنفسه وللآخرين ، وتضيئه فى بهجة وسرور وبغير ادعاء ولا غرور ، ومع احساس صادق بأن هذا هو الطريق الوحيد للسعادة فى الحياة . أما جر المغانم الباطلة فهو أقصر طريق الى شقاء الروح والجسد ، مهما أثار فى نفوس الآخرين من عوامل الغيرة والحسد .

والاتساق مع نوااميس الطبيعة الراقية ليس معناه الخضوع الأعمى لها بل الطاعة المبصرة . أو ان شئت معناه الطاعة الحرة لها المستمدة من تفهما تفهما صحيحا ، والاعتناع بأن هذه النوااميس عاقلة وعادلة وحكيمة تعمل لما فيه خيرنا وصلاح أمرنا ، حتى وان خفى عنا فى غالب الأحيان موطن الخير والصلاح فيها . فهى تريدنا عقلاء مبصرين ، وأحرارا مدركين تتحكم فى مصائرنا عن طريق استخدام حريتنا فى الاختيار استخداما صحيحا كما يريد الأب الحكيم لابنه لا المتبوع المستبد لتابعه .

وإذا كانت هذه النواميس تريد منا أن نتحكم عقولنا في أجسادنا ، لأجسادنا في عقولنا ، وأن نصل عن طريق ضبط شهوات النفس ونزواتها — ولو الى حد ما — الى تحريرنا من عبودية هذه النزوات والشهوات فهي تريد — عن قصد هذا الطريق — أن تهبنا قدرا أوفر من الحرية الحقة التي تسمو حتما على كل حرية زائفة قد تنالها الذات عن طريق العبودية للشهوات واللذات — والتي هي في حقيقتها عبودية معسولة ، بل حيوانية مرذولة . فيقدر ما يحسن الانسان السيطرة على شهواته ونزواته بقدر ما تقل مطالبه وبالتالي يحسن انتزاع حريته الحقيقية من بين مغالب هذه الطبيعة التي لا تعطى أى أمر جزافا ، ولأمن قبيل الصدفة البلاء التي لا منطق فيها ولا هدف لها .

ففى النهاية نحن لسنا ازاء نواميس الطبيعة مجرد أدوات صماء لطاعة عبياء ، بل نحن أولا وقبل كل شيء آخر عقول تفكر وتناقش ، وارادات تسعى وتعمل ، وقد تقاوم أو تستسلم ، وقد تصيب أو تخطئ ، لكنها تسير في النهاية نحو تحقيق هدف جليل محدد ، هو التطور والارتقاء عن طريق محاولة الاتساق مع هذه النواميس الطبيعية في غاياتها المحددة الحكيمة . فكان هذا الاتساق ينبغى أن يكون هو الوسيلة وفى نفس الوقت هو الغاية المشروعة للحياة .

وهذا الاتساق يصبح بذلك مصدرا لحرية نامية حقيقية ، وبالتالي لسعادة نامية حقيقية . فالحرية هي السعادة والسعادة هي الحرية ، بشرط أن تتبع عن ضبط النفس وعن الارتباط بقيم روحية صحيحة . وهذا هو الطريق الذى يقود الى الارتقاء والحق الوحيد الذى يحرر الذات من أغلالها الدفينة . وما عداه وهم زائف وسراب باطل مهما أسند عن فهم خاطئ الى العلم أو الى الاعتقاد ، ومهما ارتبط بهذا الفهم الخاطئ فى صورة ظاهرة أو مستترة .

وهذه الحرية الحقيقية ليست فحسب مصدرا لسعادة صاحبها ، بل هي أيضا مصدر لسعادة من يحيطون به ممن قد يعرفهم وقد لا يعرفهم . وفى نفس الوقت هي نقطة الابتداء لتسلسل لا يتوقف لأحداث مترابطة ولنتائج لا تنتهى فى طريق التطور الصحيح ، أى فى طريق الحرية النامية ومعها السعادة النامية ، وذلك طالما كانت الذات تسير حثيثا فى اتجاه الاتساق المطلوب مع نواميس الحرية التي

لامكان لها في داخل الذات الا عندما تحسن الالتئام الى الحرية والى السعادة ، قبل أن تحسن الذعر من أحكام الآخرين ، أو أحكام التشريع الوضعى ... فما أكثر ما فى هذه الأحكام وتلك من ضروب الخداع التى تقع على النقيض من نواميس الاعتدال ، وضبط النفس ، وانكار الذات ...

والاحساس بذلك كله معناه الاحساس بوجود هذه النواميس الطبيعية للحياة ، والاحساس بواجب الاتساق المضطرب معها ، بدون قهر ولا ارغام من أية سلطة خارجية بل بحافز من يقظة الوجدان ، هذه اليقظة التى تذكرى الاحساس الكامن بوجود حرية حقيقية قادرة على هذا الاتساق اذا شئت ، واذا بلغت فى التطور المبلغ الذى يتيح لها كل هذا القدر الهائل من الحرية اللازم لسعادة النفس الجديرة بالسعادة . والاحساس برسالة التطور فى تدعيم الحرية يعزز كل هذه المعانى ويبرزها . ويتضمن فى نفس الوقت الاحساس بالأمل فى مستقبل أفضل من الحاضر ، والتسامح مع الناس فى أخطائهم وزلاتهم ، بل التسامح مع القدر أيضا عندما نشعر أن له هو أيضا شطرة من المسئولية عن أخطائنا الخاصة وزلاتنا .

وعندما يكون العقل — بعنصره الواعى وغير الواعى — بعيدا عن النضج فهو بعيد بنفس المقدار عن الاحساس بواجب الاتساق مع النواميس الكونية ، وبمقدار بعده عنها تضيق أبعاد ارادته وبالتالي مدى حريته فى الاختيار . ومن ثم يبين تماما أن حرية الارادة حقيقة واقعة حتى ولو كانت محكومة بنواميس الكون بكل سلطانها الأزلى . وأنها غير متساوية عند بنى البشر أجمعين بل متفاوتة بمقدار تفاوتهم فى نمو الوعى والأخلاق . وأنها خلقية بحسب مصدرها الخلقى وصحيح رسالتها فى الحياة . بل هى فى الأساس من المسئولية الخلقية للانسان والتى لا أعتقد أنها — من ناحية مبدئها — ينبغى أن تثير نزاعا جديا فى أية صورة من صور المسئولية . وأنها عادلة ، بل تقع — أو ينبغى أن تقع — فى الأساس من كل عدالة سماوية ، ومن كل مسئولية وضعية .

ودليل صحة حرية الارادة هذه أننا اذا رفعناها من حسابنا لا نجد شيئا آخر يحل محلها سوى القول بالقدرية المطلقة أو « الحتمية » Fatalisme وهذه تبدو غير خلقية ، ولا تصلح أساسا صالحا لمسئولية طبيعية ولا وضعية ، ولا تمثل

أية صورة من صور العدالة التى يفهما بنو البشر ويسعون الى محاولة تحقيقها . وقد قال بحق الفيلسوف وليام جيس فى وصفها انها « تربي فى العقل مزاجا جريبا ، وتجعل الكسالى أكثر خضوعا وكسلا ، كما تجعل الأقوياء أكثر تهورا وبطشا » ولذلك يرفضها من أساسها كل الفلاسفة الذين يطولون جادين انقاذ الحرية الانسانية من مدراس القدرية والآلية العلمية ، هذه الحرية التى يعتبرونها حقيقة مباشرة من حقائق الشعور الانسانى ،والتي عرضنا فيما سبق لبعض جوانبها الفلسفية .

وقد لاحظ القارئ ولا ريب أن ثمة اتجاها واضحا فى الفلسفة نحو رفض عقيدة القدرية المطلقة التى تنكر دور حرية الارادة والوجدان . فكلما رسخ فى الأذهان الاعتقاد بوجود نواميس كونية خلقية مع الايمان بأزلية الحياة ، وبعدم انقطاعها ، وبتمدد فرص الوجود كلما اتسع مجال القول بالتخير وأصبح ذهن المرء قادرا على قبول دور الارادة والضمير واضحا قويا ، وبالتالي على تفسير الكثير من صروف الحياة ومفارقات الدهر ، التى لايمكن تفسيرها بغير هذا الايمان العلمى بامتداد الحياة ، وبخضوعها لنواميس عادلة عطوفة تفسح مجالا واسعا لدور ارادة الانسان وعقله الواعى وغير الواعى معا فى رسم خطوط قدره ومصيره .

فما لايفسره ماضينا القريب قد يفسره ماضينا السحيق ، وما لايتحقق من نتائج — قد تبدو محتومة فى ناموس العدل والأخلاق — فى المستقبل القريب قد يتحقق فى المستقبل البعيد . وما قد تعجز عن تفسيره كلمات مبتورة قد لاتعجز عنه عدة مؤلفات اذا كانت تحيط بجوانب الموضوع كلها ، وهيهات لكتاب الطبيعة أن تسقط منه كلمة واحدة قد لاتسع عقولنا لأكثر منها فى أى مستوى كنا من مستويات الوجود .

واجبال ذلك كله هو القول بأن حرية الاختيار حقيقة روحية وخلقية لامراء فيها . وهذه الحرية مدينة فى نموها للارادة الانسانية ، لأنها ومن ورائها العقل بعنصره الباطن والواعى تمثل العنصر المحرك لكل سلوك انسانى ، حين تمثل القوانين الكونية التى تعمل هذه الارادة عن طريقها-الاطار الخارجى الذى يحدد

للارادة دائرة نشاطها المشروع بقدر اتساقه معها ، وغير المشروع بقدر فقدان هذا الاتساق . وهذه الارادة ليست فحسب ميراثا من الأبوين أو من الأجداد المعروفين ، بل هي ميراث أشد عراقة من ذلك بكثير ، لأنها ميراث الروح من نفسها ومن تاريخها الموغل في العراقة والحافل بالآلام وبالأحداث الجسام .

فإذا كانت الذات الانسانية عريقة ، فمقتضى ذلك أن الارادة عريقة بمقدار عراقة الذات ، وأنها تمت وتهذب بمقدار نمو العقل وتهذيبه . فنمو العقل وتهذيبه من شأنه أن يؤثر — ولو على المدى البعيد — في مدى تهذيب هذه الارادة ، وفي اتجاهاتها ، وبالتالي في مدى نجاحها أو فشلها في شق طريقها في الحياة . وكل ذلك من ميراث الماضي السحيق ، وهو ميراث نام ومتطور ، وقابل أبدا للمزيد من النمو والتطور .

ولأن العقل كائن وراء هذه الارادة ، فانه كلما نما العقل كلما كانت الارادة أكثر نضجا وتهديبا . وكلما تخلف العقل كلما كانت الارادة أكثر صلابة وعنادا ، وأقوى اندفاعا واصرا . ولذلك لا ينبغي تمجيد حرية الارادة في ذاتها ، بل ينبغي تمجيد العقل الحكيم الذي يعمل من ورائها . فالارادة هي الأداة المنفذة لخلجات العقل والوجدان ، والويل لأي مجتمع اذا قويت ارادة أفراد على حساب نمو عقولهم ، ونضج وجدانهم ، أو لأي مجتمع يتصور أن صلابة الارادة من علامات النضج أو الارتقاء ، أو من عناصر التفوق والسيادة .

بل ان العقل الحكيم هو الهدف ، ونموه ينبغي أن يكون هو غاية الغايات في كل تعليم خلقي وديني ، وهو وسيلة الحياة نفسها في النمو والارتقاء ، وهو أصدق معيار للحكم على نضج أى فرد ، وأى مجتمع ، وأية قاعدة . ولهذا أيضا ينبغي تمجيد العلم الصحيح لأنه وسيلة العقل الى الحكمة والى الاتزان ، ووسيلة الوجدان الى الايمان التقي أيضا .

وبقدر نمو العقل والوجدان تقترب الارادة من الاتساق المنظم مع النوااميس الطبيعية للأخلاق ، والتي تتكشف للارادة العاقلة تدريجيا بمقدار اتجاهها نحو الارتقاء والتطور . ودور هذه النوااميس ليس فقط في أن تعاقب وأن تثيب ، بل أن تصحح أيضا أخطاء الانسان ومظالمه التي لا تتوقف أبدا ، ويتفاوت مداها

حتما . وهى تقوم بالتصحيح فى رفق أو فى عنف ، وفى بطة أو فى عجلة ، وفى اتجاه أو فى آخر ، ولكن التصحيح آت حتما ، لا لخدمة العدل المطلق فقط ، بل لخدمة التطور والارتقاء — بنفس المقدار — الى مستوى الاحساس الصحيح بهذه النواميس ، والارتباط الايجابى بأسمى ما تقتضيه فى المشاعر وفى العقول .

ويستوى فى واجب الارتباط انسان الغابة مع العبرى أو الفيلسوف ، لأن تاموس التطور فى النهاية واحد للانسانية جميعا حتى وان تفاوتت درجات هذا التطور وسبله بطبيعة الحال . وهذا يفيد بذاته أن عقل الانسان ينطوى على شعور أصيل بحرية الاختيار وبالمسئولية الخلقية ، وبالقدرة على شق طريقه فى الحياة ، وبحقه فى السعادة عن طريق هذه الحرية ، كما ينطوى على شعور أصيل بوجود هذه النواميس الخلقية للحياة التى ينبغى عليه أن يعيش فى اتساق مضطرد معها ، أو بالأقل أن يحاول قدر جهده العيش فى هذا الاتساق المضطرد . وهو ان نجح أو فشل فان المحاولة على أية حال ليست جهدا ضائعا .

ونواميس الحياة الصحيحة فى الجسد أو فى الروح لا تخاطبنا فقط بلغة ظواهر الحياة التى ترى أمام أبصارنا الكليّة فى كل آن ، والتى تتمثل مثلا فى شروق الشمس وغروبها ، وفى صرخة الطفل الوليد وضحكته ، وفى الهامات النملة والنحلة والعصفور والسمكة . بل انها تخاطبنا أيضا فى صورة نواميس الوعى والأخلاق التى تربط بين الأفعال وتوائجها ، وبين تصرفات الانسان ودوافعها ، فى كافة مجالات الشعور والتقدير ، وسواء أظهر هذا الارتباط واضحا لوعينا أم غاب عنه ، لما يشوب وعينا من عجز وقصور ، هو نفس العجز الذى يحجب عادة حقائق الأمور عن خلجات الضمير ...

وهذا الوعى العاجز ليس هو وعى الانسان الجاهل أو الأعمى كما نظن عادة ، بل قد يكون بنفس المقدار هو وعى الانسان العالم أو المثقف أو الذكى . فقد تعود الانسان فى مقاييسه الخاطئة أن يصف بالعلم أو بالثقافة أو بالذكاء من قد يكون أبعد عن الصواب فى تقديره للأمور من الجاهل أو الأعمى ...

فالتقدير الصحيح للأمور لا يصل اليه الانسان عن طريق الاجازات الدراسية ، ولا عن طريق عضوية الهيئات العلمية ، بل يصل اليه أولا عن طريق الفطرة السليمة ، هذه الفطرة التي قد يحوزها بوفرة الجاهل أو نصف الأملى ولا يحوز منها شيئا المثقف الواسع الاطلاع ولا الذكى الوافر الذكاء . فهى هبة الطبيعة العظمى التى تتضاءل الى جانبها جميع الهبات الأخرى ، وهى الطريق الوحيد الى كل حكمة سامية ومصدر كل نور أشرق على قلب الانسان فبدد بعض ظلماته . وبقدر سلامة الفطرة فى ضمير الانسان بقدر ما تنسو قدرته على الموازنة بين عناصر الخطأ والصواب فى تقديره للأمور ، وبالتالي قدرته على سلوك سبيل الصواب وتجنب سبيل الخطأ .

ومن ثم فقد يسلك الانسان طريق الصواب وهو عاجز عن الدفاع عن صوابه ، وقد يسلك طريق الخطأ المحض وهو أقدر لسان فى الدفاع عن هذا الخطأ ، فلسنا هنا البتة ازاء قدرة ما على القول المرسل قد يملكها المثقف أكثر مما يملكها الجاهل بل ويحوزها غالبا - المخطئ - أكثر مما يحوزها المصيب ، بل يحوزها العنيف التفاهة دائما أكثر مما يحوزها الحكيم الوديع ! بل نحن ازاء فطرة سليمة قد لا تحسن حتى الدفاع عن نفسها فى مقامات الجهل والحماقة ، ولكن توجهها حقائق الحياة الى توفير أسباب ازدهار هذه الحياة ونموها ولو بين الأشواك الحافقة التى تحيط بها حتما من كل جانب ، والتى قد تجيء من ناحية بعض « الخاصة » بنفس المقدار الذى تجيء به من ناحية بعض « العامة » .

ولك أن تسائل التاريخ ، فهو الذى ينبئك وحده عن قيمة هذه الفطرة السليمة فى توجيه مقدرات الانسان والأخذ بيده فى طريق الحياة المحفوف بالصعاب والأخطار من كل جانب ، وهو الذى ينبئك وحده عن قيمة هذه الهبة العظمى عند من قادوا بعزم وثبات خطى الانسان نحو الايمان والعرفان وأحاطوها بسياج أمين من التفانى فى محبة الحقيقة والدفاع عنها عن طريق تكبد أفداح الآلام وأشق صور الحرمان .

والعوامل المحركة للعقل وبالتالي للإرادة - وسواء أكانت للخير أم للشر - لا تقف في تعددها عند حد كما قلت ، وهي تحاصرنا تماما وتتغلغل الى أعماقنا فتغري إرادتنا بكل صنوف الاغراء الظاهرة والمستترة . وبعضها ينتمى الى عالم الشهادة ، كما ينتمى بعضها الآخر الى عالم غير مشهود . وبعضها داخلى ينتمى الى درجة تطورها الخاصة ، وبعضها الآخر ينتمى الى درجة تطور الآخرين الذين تتعامل معهم .

والفصل بين الخير والشر ليس واضحا ، بل كثيرا ما يدق الى أكبر مدى فيختلط الأمر على أبصارنا وبصائرنا اختلاطا ضارا بسبب ضعف هذه وتلك ، وأيضا بسبب ضعف فهمنا للمبادئ الصحيحة في الحياة . ومن هنا تتجلى خطورة دور فهم النوااميس الخلقية الصحيحة ، ومدى رسوخها في الوجدان وفي الشعور ، فهي وحدها التي يصح أن تخطط للإرادة طريقها وسط هذه العوامل الكثيرة المتضاربة بكل ما تملكه من شرك هائلة ، ومغريات من كل نوع . وكأنا نسير في غابة قد امتلأت بكل أسباب البهجة وفي نفس الوقت بكل أصناف الحيات السامة والوحوش الضارية . . . وقد اختلطت فيها الأمور اختلاطا شبه تام حتى بين الحملان الوديمة والذئاب المفترسة ، وبين الثمار الشهية والسموم القاتلة .

وإذا كانت نوازع الإرادة في الإنسان مقيدة في المستوى المادى للوجود بقيود المادة ونوااميسها الصارمة فهي في مستوى العقل أو الروح مقيدة أيضا بقوانين صارمة للعقل أو الروح . ولكن إرادة الإنسان حيثما وجد حقيقة كائنة تعمل عن طريق قوانين المادة والعقل والروح متكاملة معا .

فدور الإرادة في خضيم هذا البحر الهائل لا يقل عن دور الرياح في تحريك سطح المياه في هدوء ورفق أحيانا ، وفي عنف وهدير مزعج أحيانا أخرى ، وعلى نطاق يتفاوت في قوته ومداه بين قدرة فتحة الفم في سطح المياه وقدرة الأعصار الشديد في عرض المحيط . وهذه الإرادة - المحكومة بنوااميس الحياة تعمل لها وعن طريقها - كائنة وراء هذه النوااميس لأنها تمثل عنصرا من أهم عناصرها . ومن هنا كانت الحياة الإنسانية أعمق من مجرد عالم الأشكال الخارجية والصيغ

المادية لها ، وكان لها مغزى فى الروح والعقل أعمق من مغزاها فى عالم الحيوان والنبات ، ومن باب أولى فى عالم المادة غير الحية فى مظهرها ، وإن كانت لا تنفى وجود عالم الحياة الحقنة من ورائها .

المبحث الثانى

موقف كـنـط

من واجب الاتساق مع النواميس الطبيعية

لا ريب أن آراء كـنـط تستحق وقفة كافية هنا ، لأنه فيما يبدو لنا - من أفضل الفلاسفة الذين أمكنهم أن يقيموا الأدلة الكافية على وجود النواميس الخلقية ثم على تحديد موقف الإرادة الحرة من هذه النواميس . ويكاد يتركز المبدأ الأخلاقى الطبيعى عنده فى الإرادة الصالحة « أما مواهب الطبيعة ، كالذكاء ، وسرعة الحكم وأصالته ، والشجاعة والحزم ، وأما مواهب الحظ ، كالمال والجاه والسلطة ، وأما لذات الحياة على اختلافها ، فلا يراها الضمير العام خيرات بالذات . والسبب فى ذلك أنها لا تعين بأنفسها طريقة استعمالها ، ولكنها مجرد وسائل تستخدمها الإرادة كما تشاء ، فتكون أحيانا كثيرة مصدر اغراء وتسخر لأغراض مذمومة . أليست رباطة جأش المجرم تثقل جرمه وتزيد فى مقت الناس له ؟ أما الإرادة الصالحة فهى على العكس الشرط الضرورى والكافى للحياة الخلقية ، إذا أنها خيرة بذاتها لا بعواقبها ، وتظل خيرة حين لا تستطيع تنفيذ مقاصدها ، مادامت قد عملت وسعها فى هذا السبيل .

وما هى الإرادة الصالحة ؟ لأجل تحليلها كما تبدو فى الضمير العام ، يجب ارجاعها الى معنى الواجب ، وهو معنى يمثل لنا الإرادة الصالحة مفروضة علينا ، إذ أن طبيعتنا ناقصة ، وبسبب هذا النقص لا تكون كل ارادة صالحة بالضرورة ، ولا تكون الإرادة الصالحة صالحة دفعة واحدة . الإرادة الصالحة إذن هى ارادة العمل بمقتضى الواجب ، أى للواجب دون أى اعتبار آخر .

ولكن بأية علامة نميز العمل الذى من هذا القبيل ؟ ان التمييز سهل بين الأفعال الصادرة عن الواجب والأفعال المطابقة للواجب مطابقة خارجية فقط ويفعلها الفاعل ابتغاء منفعة أو اندفاعا مع رغبة : هذه الطائفة الثانية من الأفعال لا تمت الى الفضيلة بسبب ، اذ ليس للمنفعة ولا للرغبة صفة خلقية . ولكن التمييز يصبح عسيرا حين تكون الأفعال صادرة عن الواجب وعن الرغبة معا ، فيجد المرء نفسه ميالا الى ما يفرضه الواجب ، مثل أن يقال ان واجبي صيانة حياتي وتوفير السعادة لنفسى ، وأنا أحرص طبعا على الحياة وأسعى طبعا لأكون سعيدا . الحق أن الارادة الصالحة لا تبدو بوضوح الا متى كانت فى صراع مع النزعات الطبيعية فاستمكت بالواجب ... » .

كما يرى كنت أيضا أن وجود هذا القانون الخلقى الطبيعي « يحتمه المبدأ القائل ان كل شيء فى الطبيعة يفعل بموجب قانون ، وأما أن هناك قانونا عمليا اراديا فهذا لازم مما للموجودات العاقلة ، ولهم وحدهم من عقل عملى أو ارادة أو قوة الفعل بناء على تصور قانون .

ويختلف موقف الارادة من القانون ، فقد نفترض موجودا تتطابق الارادة فيه مع العقل دائما فلا تشتهى الا ما يعتبره العقل الخالص خيرا ، وتلك حال ارادة قديسة كالارادة الالهية ، وليست هذه حال الارادة الانسانية ، اذ أنها خاضعة لدوافع حسية معارضة للقانون . فبالاضافة اليها تنقلب ضرورة القانون اكراها ويسمى تصورها أمرا ، فان الأمر يترجم عن علاقة بين قانون وارادة ناقصة . وهذا الأمر مطلق لأنه يقرر أن العقل ضرورى فى ذاته دون أية علاقة بشرط أو غاية ، فيقيد الارادة مباشرة ولا يعترف بإمكان مخالفته ، بعكس الأمر الشرطى الذى يرتب ما يأمر به لغاية معتبرة شرطا ، فلا يفترض سوى أن من يريد الغاية يريد الوسيلة اليها ، ولا يقيد الارادة ، لأن الغاية التى هى شرطه متروكة للاختيار ^(١) .

وقد ذهب كنت أيضا الى أن «خاصية القانون هى الصفة الكلية فالأمر المطلق لا يعرف الا بكلية القانون الواجب على حكم الارادة أن يطابقه فنقول فى تعريفه :

(١) عن كتاب « تاريخ الفلسفة الحديثة » للدكتور يوسف كرم ١٩٦٢ ص ٢٤٨ - ٢٥٠

« أعمل فقط حسب الحكم الذى تستطيع أن تريد فى الوقت نفسه أن يصير قانونا كليا » ... ثم يعود فيضع صيغة جديدة للأمر المطلق كالآتى « اعمل كما لو كنت تريد أن تقيم الحكم الصادر عن فعلك قانونا كليا للطبيعة » . وبالجمع بين هاتين الصيغتين يحصل كمنط على صيغة ثالثة وهى « اعمل كما لو كنت مشرع القانون » .

ويقول فى تحليل هذه الصيغة الأخيرة بأنه « اذا كان واجب الموجود العاقل أن يعمل بمقتضى القانون ، وأن يعامل نفسه كغاية بالذات ، فواضح أنه لا يمكن الاقتصار على اعتباره خاضعا للقانون ، والا كان مجرد أداة ووسيلة بالإضافة الى قانون يفرض عليه من خارج أو من عل ، وانما يجب أن يكون أيضا صانع القانون . وهكذا نصل الى فكرة ارادة مشرعة كلية ، وهى فكرة أساسية مستخرجة من مجرد تحليل الأمر المطلق ، وكافية لتوفير منفعة عقلية للارادة تحلها على الطاعة له ، اذ كان من الحق أن ليس يمكن ارادة شئ دون تصور منفعة ما ، فيكون موقفنا أننا ، باعتبارات موجودات عاقلة ، مشرعو القانون الذى نحن خاضعون له باعتبارنا موجودات عاقلة وحاسة معا .

فالمبدأ الأساسى والمبدأ الأعلى للخلقة هو « استقلال الارادة » لأنه مبدأ كرامة الطبيعة الانسانية ، وكل طبيعة عاقلة . ومتى كان القانون صادرا عن العقل كان واحدا عند جميع الموجودات العاقلة ، وكأنت هذه الموجودات بمثابة عالم معقول أو مملكة الغايات ، أى اتحاد منظم خاضع لقوانين مشتركة رئيسه الموجود العاقل البرىء من الحساسية الكامل الارادة الذى يقرر القوانين ولا يتفعل بقوتها ... » ^(١) .

ويتحدث كمنط عن صلة هذا الموضوع بالايمان بالله وبالخلود وبالعالم المعقول (أى غير المنظور) فيقول « على أن الانسان اذا لم يكن فى طاقته أن يصير قدسيا بالاطلاق ، فهو يستطيع أن يترقى الى غير نهاية نحو القداسة باضعاف ميوله الحسية اضعافا مطردا . ولكى يكون هذا الترقى اللامتناهى ممكنا يجب

(١) عن المرجع السابق ص ٢٥٠ - ٢٥٢

أن تدوم شخصيتنا ، وذلك هو خلود النفس ، أى امكان تحقيق شخصيتنا في سلسلة غير متناهية من الحيوانات المصونة تقريبا من القداسة الى غير حد .

ويجب لكى يتحقق الخير الأعظم أن يؤثر في الطبيعة فاعل تتحد فيه القداسة والسعادة اتحادا تاما ، هذا الفاعل هو الذى يدعى الله . ويكفى أن نعلم بالضبط النسبة بين الانسان من جهة والطبيعة والحياة الخلقية من جهة أخرى حتى ندرك ضرورة الله . ذلك بأن السعادة حالة الشخص الذى تجرى كل الأمور على ما يشتهى ، فهي تتضمن توافقا بين الطبيعة والغايات التى يسعى اليها الشخص . فاذا كان لا بد من وجود سعادة مرتبطة بالفضيلة ، وعلى قدرها فلا يمكن أن تحقق هذه السعادة الا بوجود علة للطبيعة مفارقة لها حاصلة على مبدأ هذا الجمع أو التركيب بين الحدين والمناسبة بينهما . هذه العلة هي الخير الأعظم الاصلى الذى يجعل الخير الأعظم الاضافى ممكنا ، أى الذى يحقق عالما يكون خير العوالم ... »

فالحرية والخلود والله أمور يؤدي اليها العقل العملى وان عجز العقل النظرى عن البرهنة عليها^(١) . هي « مسلمات العقل العملى » وهي عقائد ، لاعتقائد شخصية ذاتية ، بل موضوعية كلية ، لأن العقل نفسه هو الذى يفرضها ، فهي عقائد مشروعة وان التسليم بها اقرار بتقدم العقل العملى على العقل النظرى ، غير أن هذا التقدم لا يعنى العلم بوساطة العقل العملى بما لا يستطيع العقل النظرى العلم به ، بل يعنى فقط أننا ثبتت باسم العمل ما يقتضيه العمل . فنؤمن به ايماننا خلقيا أو عمليا قائما على « حاجة للعقل العملى » هي من ثمة حاجة كلية .

ولا بأس في ذلك ، بل على العكس ان هذا الايمان موافق لنا كل الموافقة : فلو كان لنا بالله وبالخلود علم نظرى كامل لكان يكون من المستحيل استحالة أدبية ألا يضغط هذا العلم على ارادتنا ويجبرها ، ولكانت خليقتنا آلية فكنا نكون أشبه بالدمى يحركها الخوف أو الشهوة ، في حين أن الايمان يدع مجالا لحرية الارادة وللفضل في الفضيلة .

(١) يبدو أن كنط يقصد « بالعقل العملى » الوجدان أو ما يقصده علم النفس الحديث بالعقل الباطن ، ويقصد « بالعقل النظرى » العقل الواعى أو ما يقابله في علم النفس الحديث .

وتتيجة هذه النظرية أنه يحق لنا أن نتصور واجباتنا وأوامر صادرة ليس فقط عن العقل بل أيضا عن الله فنتهى الى الدين ، لا الدين الموضوع قبل الأخلاق والمعين لها ، بل على العكس الدين القائم على الاخلاق القائمة على العقل . نعم ان الأخلاق تنتهى الى الدين ولا تقوم عليه : هى تنتهى الى الدين لأن الانسان ، وهو حاس عاقل معا ، لا يستطيع بقوته الذاتية البقاء الى غير حد على الارادة الصالحة ومقاومة مطالب الحساسية ، وأن يحدث بأداء الواجب ما تقتضيه هذه الحساسية بحق من سعادة .

والأخلاق لا تقوم على الدين ، لأن فى طاعة القانون الخلقى أصل الحاجة التى يرضيها الدين . ولهذا العكس أثر بالغ ، فان سلمنا به لم يبق الدين عقيدة نظرية . ومثل هذه العقيدة تفترض معارف ممتنعة علينا ، ولم يبق الدين عبادات نرمى بممارستها الى احداث القداسة فينا ، والعبادات أشياء حسية . ولئن كنا سلمنا بتأثير من العالم المعقول^(١) على العالم المحسوس فلا يسعنا التسليم بتأثير من المحسوسات على المعقولات ، واذن فالدين قائم كله على الفعل الخلقى الباطن^(٢) . »

الفصل الثانى

فى الاتساق والالم

ان قدرة الانسان على الألم عندما يخالف نوااميس الحياة الخلقية أو البيولوجية تنفى فى تقديرنا صحة النظرة الآلية للانسان التى تعتمد عليها مدارس الحتمية ، وذلك لأن هذه القدرة على الألم تؤكد بذاتها أن للانسان عقلا ، وارادة ، وشعورا مرتبطا بالعقل وبالارادة . وهذا كله يخرج به تماما عن نطاق مملكة النبات أو الجماد الذى لا يعقل ولا يريد ولا يشعر بلذة ولا ألم ، والذى تحكمه قوانين للحتمية وللضرورة تغاير تماما تلك التى تحكم عقل الانسان فى نوازعه الى الخطأ أو الصواب ، والى الشر أو الخير . فما دام أن الانسان يملك

(١) أى العالم الغير المنظور .

(٢) عن المرجع السابق ص ٢٥٥ ، ٢٥٦

قدرة ذاتية على أن يتألم ، وأن يؤلم غيره أيضا فمن المحال أن ننظر اليه بوصفه مجرد جزيء أو ذرة أو خلية ميتة في بنات لبنات الكون .

وإذا كان بمقدور الانسان أن يتألم فإن بمقدوره أيضا أن يبحث عن مصدر الألم ، حتى وإن أخطأ غالبا في تعيين هذا المصدر . وأن يحاول أن يضحى ببعض شهواته أو أن يتظاهر بالتضحية ولو الى حين لمحاولة التخلص من ربة الألم . وإذا كان الاحساس بالألم يؤكد بذاته حرية الارادة فإن الاحساس بواجب التضحية يؤكد بذاته وجود قيود طبيعية ترد على هذه الحرية في صورة أوامر الطبيعة ونواهيها الخلقية التي لا ينبغي أن تخرق بغير جزاء محتوم هو الألم .

ثم ان الحياة - كما يقول وليام جيمس - تتطلب بذاتها النضال « فالانسان لا يشعر بأنه يعيش فعلا الا اذا ذاق الصراع طواه ومره فشقى بالهزيمة أو اتشى بالنصر . وإذا كان كل شيء ميسرا ممهدا لفقدنا كل احساس بالتوئب ولافتقدنا بذلك ذاتيتنا ، وعدمنا احساسنا بشخصيتنا . ففي كل منا ذخائر من الطاقة لا يمكن أن تستثمرها حياة هادئة رتيبة ، وانما توقظها وتثيرها حياة متدفقة عارمة، حياة خارقة فذة . هنا في معمعة هذه الحياة نحس فعلا بأننا نعيش ، ذلك لأننا خلقنا للنضال ، ومن أجل غاياتنا يشتعل حماسنا ويضطرم نشاطنا »^(١) .

ولا يغير من ذلك شيئا أن الحياة قد تبدو في كثير من الأحيان مظلمة كئيبة لأن جيمس يعتقد « بأن هناك في النهاية خلاصا ، وهذا الخلاص مشروط بأن يؤدي الانسان خير ما يستطيع . وقد تنجح في ذلك القلة وتفشل الكثرة ، ومع ذلك فهو لا ييأس من المستقبل ، ما دامت هناك قوة الهية تساهم في تقدم هذا العالم ورقى الانسانية » .

كما يرى نفس الفيلسوف في الحياة أنها تبدو كأنها جهاد حق ، وكان هناك شيئا في العالم متوحشا زيد - بكل مالدينا من مثل عليا وعقائد واخلاص - أن نخضعه ونجمله أليفا ... ولكن لا بد لنا أن نجعل قلوبنا أليفة ، وأن نظهرها

(١) عن « وليام جيمس » للدكتور محمد فتحى الشنيطى ١٩٥٧ ص ١٥٨

من الالحاد والخوف لأن طبيعتنا قد تعودت على مثل هذا العالم — الذى نصفه متوحش ونصفه الآخر أليف ونقى وظاهر — وقد انسجمت معه . وإن أكثر الأشياء عمقا فى طبيعتنا هو تلك النقطة الرطبة اللينة من القلب التى نعيش فيها وحدنا مع ما لنا من رغبات وفتور . ومع ما لنا من عقائد ومخاوف ... (١) » .

ولذلك كله قال أيضا جوته Goethe « أن من فاته أن يتذوق خبزه فى الألم ومن لم يقض ساعات سوداء يترقب باكيا طلوع النهار المتناقل ، أن مثل هذا الانسان لا يعرفك أيتها القوى الساوية » . وقال ألفريد دى موسيه A. De Musset « لا شيء يجعل الانسان عظيما غير ألم عظيم » .

فالآلم — أو بالأدق تفهم علة الآلم ومصدره الكامن فينا — من رسالته أن ينبهنا الى الطريق الأعوج الذى قد نسير فيه فيدفعنا الى تغييره واختيار غيره أكثر منه اتساقا مع النواميس الخلقية ، بما فيه منجاة النفس ، وتحاشيها لآلام مستقبلية لعلها كانت ستصبح أشد وطأة مما تتصور . فكما أن آلام الجسد تنبهنا الى أمراضه الدفينة وتدفعنا الى محاولة التخلص منها عن طريق العلاج ، فكذلك أيضا آلام النفس تنبهنا الى عيوبها الخبيثة ، وتدفعنا الى محاولة الخلاص منها عن طريق ضبط الفهم ، والاتساق مع نواميس الحياة الراقية . فهو بالتالى الذى يصلح عيوب النفس ورذائلها التى تحجبها الكبرياء عن صاحبها ، فتتمو هذه الرذائل بقدر نحو الكبرياء وينمو معها الآلم أيضا ، وتضعف بقدر ذل الكبرياء تحت وطأة الآلم ، فإذا بغشاوة الكبرياء تخلفها بصيرة التواضع ، وتبددها أضواء الفضيلة ومعا اشراق السعادة .

والآلم هو الذى يحرك الضمير فيدفعه الى الاعتراف بالخطأ والى الندم ، والندم هو أول خطوات التقدم الروحى . وهو الذى يعطى الانسان أعظم نعمة تميزه وترفع من قدره ، وهى الاحساس بالمسئولية الذى يميز الانسان المتحضر عن زميله البدائى ، والرجل البالغ عن الطفل الصغير . فالآلم هو صانع المعجزات

(١) عن « ارادة الاعتقاد » ترجمة الدكتور محمود حب الله ص ١٢٨

فى الانسان ، بل هو صانع انسان المعجزات ، وأعظم معجزاته هى مقاومة حب الذات واللذات فيه

ومن يعترف بخطئه - ولو لقلبه وضميره - يخطئ خطأ قليلا ويسيرا ، أما من يكابر فيه فهو يخطئ خطأ كثيرا وجسيما ، ومثل هذا الانسان تحوله نار الألم الى رماد لا قيمة له فى سفر الحياة الكريمة ، حين تحول غيره الى ماس ثمين فى وجوده المحدود ، يبصره كل ذى عينين لامعا مضيئا على جبين الزمن ، يشع رونقا يسر المتقين ويضئى الخاقدين لأنه اشعاع الفضيلة يشع معها بريق السعادة .
كما يخبرنا أن الأنين من صروف الدهر لا يصلح علاجا لها ، بل قد يجلب من الألم أكثر مما قد يجلب الألم من الأنين ...

واجمال ذلك كله هو القول بأن الألم هو سبيلنا الأوحيد لاستخدام حريتنا فى الاختيار وفى الاتساق الحكيم مع نوااميس الحياة الحكيمة . وهذا الاتساق لا يجيء بفتة ولا جزافا ، بل يجيء تدريجيا عن طريق التفكير النقى العادل الذى يحل السعادة الحقيقية على أجنته كأكظم هبة لهذا الاتساق المرجو بين الوجود والموجودات .

فالتفكير النقى العادل هو مصدر كل سعادة حقيقية ، لأنه مطالب بأن يبحث عن حقائق الحياة بدلا من الجرى وراء أوهامها . والبحث عن الحقائق والتعلق بها هو مصدر كل نشوة عادلة مشروعة للعقل ، هذه النشوة التى تنمو بنمو العقل ونضج ملكاته الفطرية ، وتتلشى ، بل تنقلب الى تعذيب ألهم عندما يبعد العقل عن الحقائق فلا يعثر الا على مرارة التخطئ وحسرة الخيبة .

وانك لو قارنت تقدير أى شخص للأمر وهو فى العشرين من عمره بتقديره لها وهو فى الحسين لهالك الفارق الكبير بين التقديرين ، ولتبينت حدوث تقدم واضح فى اتساع الأفق ، وفى مدى قبول الرأى المخالف ، وفى رغبة الوصول الى الحقيقة . ولتبينت بالتالى أنه أصبح أقرب الى حقائق الحياة مما كان فيما مضى . ولن تجد بعدئذ مصدرا حقيقيا لهذا التقدم سوى الألم الذى عاناه المسكين طيلة هذه السنين الثلاثين .

قد يقول قائل كلا ، لأن صاحبنا لم يتألم فيما يبدو ألما واضحا ، وانما هو «النضج الطبيعى للعقل على مر السنين الذى جعله أكثر قربا لله ولحقائق الحياة ...

ولكن هل يمكن أن تخطو الأيام من مرارة الألم حتى ان مرت ناعمة رتيبة؟! ان الألم نفسه قد يكون ناعما رتيا بنفس المقدار ، ولكنه في نفس الوقت هائلا عميقا ... ألا يكفي النفس ثقل السنين وهى تمضى كأنها صنعت من نسيج الأوهام ؟ ألا يكفي الاحساس الدائم بمسئولية البقاء وخطر الفناء ؟ ألا يكفي الخوف من ضياع النعمة وحلول النعمة ؟ ألا يكفي الاحساس بالخطر فى كل خطوة نخطوها فى الطريق حتى ولو بدا طريقا للمجد يرفعنا الى عنان السماء ؟ ألا تكفى الشيخوخة عندما تزحف زحفا ويئدا بكل ما فيها من حرمان وعناء ؟

وليس العجز عن تفسير علة الألم فى الكثير من جوانبه يصح أن يعد حجة ضد عدالة الألم فى سائر جوانبه ، فإن العلم لم يصل بعد الى المرحلة التى يملك فيها قدرة تفسير جميع أسرار الحياة ، ولن يصل يوما الى هذه القدرة الكاملة التى ليست من صفات العلم بل هى من صفات العقل الأعظم ، وهيهات أن يصل اليه الانسان مهما بلغ عنده مدى العلم والعرفان .

ويكفى فى هذا الشأن أن نلاحظ أن العلم لم يوضح بعد حتى طبيعة صلة الانسان بهذا الكوكب الضئيل الذى يقطنه . واذا صح أننا جئنا اليه كيما تتطور ونرتقى تدريجيا ثم نعود أرقى شأننا وأحسن حالا ، فإن الكثير من تصاريف القدر القاسية - حتى الزلازل والأوبئة والحروب - تصبح ذات نهاية سعيدة مرتقة . ويكون شأننا شأن انسان رضى أن يهاجر الى بلاد نائية ، كيما يقوم برسالة من الخدمة الشاقة أو من الدراسة المضنية ، اذا ما اضطرته ظروف قهرية أن يعود الى وطنه الأصيل قبل التاريخ الذى قدره ، ناعما بما قدم من تضحية ، أو بما اكتسب من خبرة غير ضائعة ، لأن ناموس الحياة لا يعرف خدمة منكورة ، ولا تقدما ضائعا فى العقل أو فى الأخلاق .

وفهم ناموس التطور الخلقى عن طريق الألم مرتبط بناموس آخر هو ناموس الحصول على أية سعادة عن طريق استحقاقها لا عن طريق اللهفة عليها . فمن

يستحق سعادة ما بسبب جدارته بها ميناها حتما طبقا لقانون السببية ، ومن لا يستحقها فلن ينالها مهما تعلق بها . ذلك لأن السعى الحثيث للاتساق مع نوااميس الحياة الراقية عن طريق الاستزادة من الخلق والمعرفة - بما يصاحبه من ألم محتوم - هو السبيل الوحيد الذى قد يوصل الانسان الى تحقيق أهدافه ، وبقدر ما تكون راقية ومناسبة لرسالته فى الحياة فى تقدير الناموس الحكيم الذى يراقب مدى ما يستحقه كل واحد بحسب ما قد يصل اليه من خلق ومن معرفة . فيعطيه هذا الناموس أحيانا ما لا يفكر فيه ولا يطمع اليه ، حين قد يسلبه ما قد يكون بحسب تقديره الضعيف فى حاجة ماسة اليه . فالانسان يعطى من أسباب السعادة الحقيقية بحسب استحقاقه لا بحسب رغباته .

بل ان الألم نفسه قد يكون عطية حسنة يعطاها من يستحقها لدفعه فى طريق تقدمه وصلاح أمره . ويعطاها الى المدى الذى يمكنه أن يتحملة ، وبدون أن تهمله رحمة الرحمن أو تساه . لأنها غالبا ما تهب مع الألم وسائل تخفيف قسوته فى حكمة بالغة يحار فى فهمها الحكماء ، وهى نفس الحكمة التى أعطت الذات قدرة ذاتية هائلة على تحمل الألم مهما كان رهيبا ، كما أعطتها القدرة على الاحساس بفرحة الحياة وسط آلامها ومتاعها . بل أعطتها أيضا قدرة غريزية على أن تتحمل الألم المرير ، ساعة اليه أحيانا ، بل سعيدة به أحيانا أخرى ، شاعرة تماما بما فى رسالة الألم من نبل ، وبما فيها من هدف جليل قد يجعل من الألم سببا للسعادة ، بل للعبادة الشاكرة النقية أيضا .

والألم مع ذلك ليس ملازما محتوما للشر أو للرديلة ، وليس نتيجة محتومة لهما ، فليس من يتألم أكثر من غيره شر من غيره . بل ان كل انسان يتألم آلاما ظاهرة أو دفينية ، نفسية أو جسدية ، بحسب مرحلة التطور التى وصلت اليها النفس وقت الألم الذى قد يلزم هذه المرحلة للانتقال الى مرحلة أخرى أرق من سابقتها وأسمى ، حيثما وجدت النفس . وذلك لأن قانون التطور يفعل فعله دواما عن طريق الألم الظاهر والدفين ، والهين والمسير ، وكان كل ما يجرى فى الحياة من أحداث قد تبدو قاسية رهيبية إنما يهدف الى خدمة التطور ودفع الانسان دفعا حيثما الى الارتقاء .

وهذا الارتقاء لا يتصور توقفه الا اذا توقفت حياة النفس وهو أمر محال ،
كقانون الجاذبية لا يتصور توقفه الا اذا توقفت الحياة المادية وهو أمر محال بدوره .
وهذا التطور شأنه — شأن كل قوانين الطبيعة — عاقل مفرط في عقله وفي حكمته ،
حتى عندما يوزع جرعات الألم لخدمة النفس كأنه طبيب ماهر يعرف كيف يوزع
جرعات الدواء لخدمة الجسد .

وكقانون الجاذبية ، الألم أيضا قانون مطلق من قوانين الحياة التي تربط ربطا
دقيقا بين المقدمات وتائجها الطبيعية لخدمة دوام الحياة وتطورها ، منذ خلق
الانسان جنينا في بطن الطبيعة حتى يصل الى نضج كاف في العقل وفي الفضيلة .
ومن ثم قد يتألم أفضل الناس وقد يقاسى من دهره كل صنوف الهوان والحرمان ،
لمجرد أن فرص الارتقاء التي تعدها مرحلة التقدم التي وصل اليها تتجاوز تلك
التي وصل اليها ذلك الذي قد يبدو ناعما سعيدا ، على غير جوهر من فضل
ولا من فضيلة .

ثم ان أولهما يملك مستقبل الأجيال والدهور ، أما ثانيهما فلا يملك سوى
سكرة الساعات أو الشهور ، وله يوم وأيام من ألم مخبوء في سفر الحياة التي
لا تنتهى . ومن يملك السكرة لا يملك السعادة ، لأن سكرة الأشرار غير سعادة
الأبرار واطمئنان نفوسهم في سكينه واستقرار . هذا الاطمئنان الذى لن يناله
انسان الا عن استحقاق ، والذى يفضل بذاته كل ماديات الأرض ، وما وسعت
من نعيم زائف ، قد يخلب ألباب الحمقى ، وقد يسعدهم فيه ما لا يسعدهم في
هدوء البال وراحة الضمير .

وهكذا يظهر كيف أن الطبيعة قد جمعت بين شاطئها النقيضين معا : الافراط
في القسوة والافراط في الرحمة . واذا كان الألم يثقل أولهما ، فان الاستحقاق
يمثل ثانيهما . واذا كانت قسوة الطبيعة قد تصل أحيانا الى حد اليأس منها ، فان
نور رحمتها هيات أن ندركه ونحن في ظلام قسوتها . لكن هذه هي بعينها سنة
التطور والارتقاء ... ولن تجد لسنة الله تبديلا . فالألم يمهد للارتقاء ، والارتقاء
يفتح أبواب السعادة الواحد بعد الآخر . ولا يفتح باب الا لمن تحمل وعناء الطريق
واجتاز صعابه حتى وصل اليه فاستحق أن يفتح له ...

الباب السادس

في التفسير المطلق

أو مذهب الجبرية

تمرضت في الباب السابق لموقف الارادة والعقل من نوااميس الطبيعة ، من زاوية لزوم اتساقهما مع هذه النوااميس في حدود القدرة الانسانية ، ومن زاوية صلة هذا الاتساق بحرية الاختيار وبالتالي بنفى مذهب التفسير المطلق أو الجبرية . كما تعرضت قبل ذلك لاثبات حرية الارادة ومن ورائها العقل المفكر الذى ينبغى أن يسود هذه الارادة ، وهذا النظر له قيته هو أيضا في نفى التفسير المطلق . على أن ما مضى من أبواب البحث المختلفة ، وإن كان صريحا في نفى مذهب الجبرية ، إلا أنه لا يعفىنى من واجب الوقوف هنا - ولو قليلا - عند هذا المذهب الأخير لمناقشته بصفة أصلية ، وذلك بالإضافة الى المناقشات الكثيرة له التى أثارها موضوعات الأبواب السابقة .

والتفسير المطلق أو الجبرية لا يمثل مذهبا واحدا ، بل يتضمن جملة مذاهب واتجاهات متنوعة فى أساليبها وإن كانت متضامنة فى محاولة اثبات أن الانسان خاضع خضوعا تاما لنوااميس الحياة الكثيرة الصارمة التى لا تترك له أى قدر من حرية الاختيار مهما كان ضئيلا . وبعض هذه المذاهب « تيولوجى » صرف يستند الى تفسيرات معينة أعطيت لبعض النصوص .

على أن هذه النصوص لا تسعفنا فى واقع الأمر شيئا فى الاثبات ولا فى النفى ، لأن فيها من معان الى جانب التفسير بقدر ما فيها من أخرى الى جانب التخير . لذا اتسعت تفسيراتها لجميع المذاهب والاتجاهات التيولوجية ، وهو ما يضيق المقام عن تناوله ، وذلك لخروج هذه الاتجاهات تماما عن نطاق الأسس الوضعية والفلسفية التى رأيت التقيد بها - على قدر الامكان - فى معالجة جوانب هذا الموضوع .

ولكن لا ينبغي أن يضيق المقام عن تناول مذهب التسيير المطلق المستند الى نفس هذه الأسس الوضعية والفلسفية ، وذلك لمناقشة أسانيدته العامة التي لقيت قبولا عند بعض المفكرين ، وخصوصا من زاوية تحديد الموقف الصحيح للذات بين الروح والمادة ، وبالتالي من موضوع البقاء أو الفناء الذى ينبغي في تقديرنا أن يقع في الصميم من بحث هذا الموضوع الخطير وهو موضوع التسيير والتخير.

وفيما يلي سأعالج ذلك في فصلين : أخصص أولهما للكلام في أهم أسانيد مذهب التسيير المطلق أو الجبرية ، وثانيهما لمناقشتها ولو بصورة عامة ، وذلك كله قبل الدخول في الباب المقبل الذى يمثل في واقع الأمر امتدادا طبيعيا لهذه المناقشة.

الفصل الأول

في أهم أسانيد التسيير المطلق

عالج هذا الموضوع — موضوع الجبرية والحرية — بإفاضة المرحوم الدكتور محمد حسين هيكل (١٨٨٨ — ١٩٥٦) المفكر المصرى المعروف في مؤلفه عن «الآيمان والمعرفة والفلسفة» . وقد تضمن عبارات صريحة تفيد أنه من أنصار الجبرية المطلقة وقد ورد فيه : « أما رأينا فهو أن الاختيار معدوم من الوجود جملة ، وإنما تصرفنا قوانين مرتبة نعرفها ، ومصادقات واتفاقات ربما كانت تسير على قوانين لا نعرفها . ولسنا نقصد بالاختيار هذه الحرية الجزئية الضئيلة التى نستطيع معها أن نسير الى اليمين لا الى اليسار ونأكل صنفا دون آخر ، ولكننا نقصد به مجموع القوة المصرفة للحياة والمتسلطة على هامة الحرية الجزئية . تقصد به روح الحياة ذاتها .

فهذه الروح أو تلك القوة أو ما شئت فسمها معدومة الاختيار من جميع الجهات سواء كان من جهة تكوينها المباشر بالذات أو من جهة الظروف الخارجية التى تعيش وقتيا في وسطها . وهى مدفوعة في طريقها بعوامل لا دخل لها مطلقا فيها ، أو ان كان ثمة دخل فهو ضئيل الى درجة معدومة الأثر . وهذه الحرية الجزئية الضئيلة التى نفتقد أتا غلظتها بيدنا وأتأنا نتصرف على مقتضاها في حياتنا اليومية معدومة أيضا ، وما نراه منها إنما هو خيال ووهو ...

ربما قيل انه مهما أمكن التسليم بصحة ما تقدم فإن في نفي الاختيار اطلاقا مغالاة ، وأن من الواجب الاعتراف باختيار نسبي للفرد يميز به بين الخير والشر والحسن والقيبح ، ويمكن معه احتمال مسئولية العمل الذي يملئه ، وأن هذا الاختيار النسبي هو أساس المسئولية ونتيجة من نتائج حرية الإرادة حرية نسبية وهو متعلق بالفرد ملتصق به ، بل هو جزء منه .

ولا شك في أن هذا الكلام غير خلو من المعنى . فإن لنا إرادة نسبية يميز بها أعمالنا اليومية وتجعلنا مسئولين أمام أبناء عصرنا عما يصدر منا من الأعمال . وهذه الإرادة هي التي تعطينا الحق في مؤاخذه غيرنا وفي مؤاخذه أنفسنا . لكن هذه الإرادة النسبية هي كما قدمنا محكومة بظروف خارجة عنها مؤثرة فيها باعثة إياها حتما لتسير في طريق معين ، أى أن إرادتنا ليست حرة في أن تريد . فالأحكام التي تصدر عنها والتصميمات التي تتبعها ، إنما هي مدفوعة إليها بعوامل خارجة عنها ربما كانت قوانين الطبيعة ، وربما كانت المصادفة التي لا تعرف قوانينها . وربما كانت أيضا روح الوجود الخفية والقوة المصرفة له التي لا تدرك ماهيتها ، وربما كانت مجموع هذه الأشياء ...

ففي الأمثال البسيطة التي قدمنا عن اختيار اللون في الملابس والمطعم رأينا أن هذا الاختيار مقيد بقيود كثيرة منها الوسط الزماني والوسط المكاني ونوع التربية ومبلغ الصحة أو المرض والقوة أو الضعف التي عند الفرد ، وعوامل كثيرة أخرى ليس من السهل حصرها . وقد رأينا أيضا حين ترقينا فوق هذه الأمثال أن هذه القيود لا اختيار لنا في وجودها . وكون الرجل ابن شخص معين ولد في بلد معين وفي زمن معين وفي أمة معينة أمور كلها بعيدة جدا عن أن تكون من اختياره ، ومع ذلك فلها تأثير بين واضح في آخر درجات الاختيار لأنها هي أسباب الإرادة .

وهذه الأسباب نفسها غير مختارة لأنها متعلقة بإرادة عاقلة تعرف ماهيتها . فوجود زمن من الأزمان أو مكان من الأماكن على صورة معينة أمر لا دخل لإرادة معينة فيه . بل هو نتيجة لعوامل بعيدة عن إرادة الناس أفرادا كانوا أو جماعات . وكل جيل من الأجيال يحتمل غير مرید نتيجة أعمال آلاف الأجيال التي سبقتة .

ويحتمل غير مريد شر أعمال الأجيال المعاصرة له . وإذا كان ذلك شأن الجيل فان الفرد الذى هو ذرة منه يحتمل تأثير ملايين من ارادات معاصريه ، وملايين الملايين من ارادات الأجيال الماضية . فهل يبقى مع ذلك صاحب ارادة خاصة ويستطيع أن يقول حين يعمل عملا معينا انى قمت به لأننى أردتة ؟

ليتصور القارئ معنى نفسه . هو الآن يقرأ هذه السطور . فهل هو مريد فى ذلك ، وإذا كان مريدا فما هى قيمة اختياره فى هذه الارادة ؟ أولا من أجل أن أكتب مررت بالآف ، بل بملايين من المؤثرات التى شكلت ارادتي على ما أرادت هى لا على ما أردت أنا ثم كتبت بعد ذلك . وكتبته فى أوقات ربما كان يكفى أن تغير هى ليتغير ما أكتب ...

ثم ما هو الاحساس الذى يجده القارئ حين القراءة ؟ أهو الانبساط ، أم الامتعاض ، أم عدم الاهتمام ؟ لاشك أن ذلك كله يختلف كثيرا ما بين قارئ وقارئ . فمن الممكن أن يثنى القارئ عطفه قائلا : وما نتيجة هذه الأبحاث فى الحياة ؟ ومن الممكن أيضا أن يقول لقد أحسن الكاتب فان فى بحث هذه النظريات ما يؤثر فى تقدير المسؤولية الاجتماعية والمسؤولية الفردية . ومن الممكن كذلك أن يربما أكتب ثم يلقى من يده متثابرا . هذا كله اذا لم ير فى طرق مثل هذا الموضوع ما لا يسمح به الدين . وكل هذه الأحكام التى يصدرها يحسب أنه مريد كل الارادة فى إصدارها مع أنها تتعلق بنوع تعليمه ، وبالمدرسة التى نشأ فيها ، وبالقرارات التى قرأها ، وبطرق التفكير التى مر بها ، وبالحوادث التى واجهها . ولو أن شيئا من هذا كله تغير لتغير هذا الحكم ، وبكلمة أخرى لتغيرت الارادة .

وظاهر من ذلك أن الارادة لا تعمل بذاتها مجردة ، ولكن تحت مؤثرات كثيرة هى التى تكونها على نحو خاص وتجعلها بذلك تصدر أحكامها على هذا النحو محكومة بتلك المؤثرات . ولا يمكن أن يقال مع ذلك انها حرة فى أن تريد . بل ظاهر أنها مجبرة على السير فى الطريق الذى رسمته لها هذه المؤثرات ، وبكلمة أخرى مجبرة فى اختيارها .

وبعد أن يلخص الكاتب العوامل التى تؤثر فى الارادة وتحكمها ، فى حكم الوسط الزمانى والمكانى ، وحكم الوراثة ، وحكم العادة ، وحكم المصادفة ،

يقول ان هذه العوامل هي التي تؤثر في حياتنا وارادتنا وتتأثر هي بأعمالنا وتنقل الى الجيل الذى بعدنا حملة بحاضى الانسانية الطويل مؤثرة في ذلك الجيل الجديد .
ترك الفرد منا وشأنه في وسط هذا العالم الهائل شأن أية ذرة أخرى من ذراته
تسير في نظامه ، محكومة بقوانينه الخالدة غير مستطيمة لنفسها تقعا ولا ضرا .

قد يرد على هذه الحجج كلها اعتراض يجب عدم اهماله . وذلك أننا في كل اعتباراتنا المتقدمة كنا دائما ننظر الى الارادة المطلقة كأنها مثال الارادة التي تطلب للانسان . وأنا كنا نخل الشخص الكامل الاختيار كأنه الشخص الذي يسير على غير قانون ونظام ، فضلا عن هذا فكأننا أغفلنا فكرة الارادة النسبية اغفالا تاما . فاذا صح ما قدمنا من أن الارادة الفردية محكومة بقوانين تحدد اختيارها الى حد كبير فان في هذه القوانين من السعة والتسامح ما يجعل لهذه الارادة مجالا في العمل واسما .

وفضلا عن ذلك فقد كان بحثنا كله دائرا حول الفرد معتبرا ذرة من الوجود متأثرة بما حولها . ومادام ذلك فلا يمكن الا التسليم بأن كل ارادة يجب أن تخضع لمقتضى قوانين الحياة . ولكن الواجب أيضا أن ننظر الى الفرد كوحدة قائمة بذاتها مؤثرة في الحوادث ، مصرفة لها على نحو معين ومشكلة اياها بشكل خاص . أى أنه يلزم لمعرفة مقدار حرية الارادة أن ننظر الى هذه الارادة حين تفاعلها مع الحوادث كمؤثرة فيها قبل أن تكون متأثرة بها وتقدر مبلغ مالها من التصرف في هذا التأثير .

وذلك يتحتم أكثر اذا علمنا أن العوامل المؤثرة في الارادة هي عوامل عامة على الغالب مشتركة بين كل الافراد . فان ما سميناه نحن حكم المصادفة يسير هو نفسه الى حد كبير على نظام يصيب الأفراد منه بالنسبة لآثره في ارادتهم — لا في حظهم — قدر غير قليل . فاذا نحن أخذنا هذه العوامل المؤثرة على اعتبار أنها متساوية في فعلها في الارادة ونظرنا الى الارادة بعد ذلك مجردة عنها كان لنا أن نحكم أن لها في الحياة اختيارا يصرف حياة الفرد ، وكثيرا ما يمسك بيده تصرف حياة الكون كله في مدة غير قصيرة من الزمن .

وقد يضرب المعارض مثلا ارادات مصرفة يجدها قاومت نظام الكون وغالبت قوى الطبيعة وتمكنت من اخضاعها ووصلت من ذلك الى المدينة الحالية وما فيها من المخترعات والمعجائب . ولو أنها اتبعت نظام الطبيعة وسارت على قانون أقل مجهود لبقى العالم متلصبا في ظلامه القديم . لكن تلك الارادات القديرة عملت ونجحت في اخضاع أقسى ما نعاينه في الحياة .

فدعاة الأديان أثروا في العالم بتعاليمهم تأثيرا كبيرا ، وكذلك نابليون بوناپرت بحروبه وأعماله وقانونه المدني ، وجوستينيان في التشريع الروماني . فهل هذه النفوس العظيمة التي أقامت المدينة وأحيت تاريخ الانسانية ونشرت العلم والنور والهدى والحضارة ذرات تسير في نظام الكون محكومة بقوانينه الخالدة لا تملك لنفسها نفعا ولا ضرا ؟ وهل هذه الارادات القوية التي غلبت حياة الوجود لم تكن الا عجيبة شكلتها ظروف الوسط وأحكام العادة ومؤثرات الوراثة من غير أن يكون لها في نفسها أثر ؟

هذا هو وجه الاعتراض الذي يوجه في مثل هذه الأحيان . ولسنناقف دون هذا الاعتراض أو نحسبه بغير شيئا من صحة ما قدمناه . فان تحليلا بسيطا لهاته النفوس الممتازة وما أحاط بها يجعلنا نؤمن تمام الايمان بأنه لم يكن لأصحابها من الارادة في عملهم الا بمقدار ما أجبرتهم على السير فيه ظروف الحياة ، كما أن الوقوف عند الارادة الفردية لذاتها وتجريدها من العوامل المشتركة التي تؤثر فيها تظهر لنا هذه الارادة قوة عمياء لا تتحرك بنفسها ، ولا تتصرف باختيارها ، ولكنها تنتظر عوامل خارجية تدفعها للسير في الطرق التي ترسمها لها .

ومن أجل أن نصل الى ذلك بحجج بينة واضحة يجب أن نفهم أولا ما هي الارادة وكيف تريد . كان الكتاب الاقدمون يحسبون الارادة قوة من قوى الروح . والروح عندهم شعاع لطيف خارج عن مادة الجسم سرى فيها سريان الريح في الورد ، والزيت في الزيتون ، والنار في الفحم مؤثر فيها غير متأثر بها . وكان ريح الورد وزيت الزيتون ونار الفحم كانت في نظرهم قوى خارجة عن المواد التي تسرى فيها . وعلى ذلك كانت الارادة عندهم قائمة بذاتها تكافح ثورات الجسم أحيانا ، وتناهض ما قد تتجه نحوه شهواته ورغائبه «

ثم يقول الكاتب : « والحقيقة عندنا أن الإرادة ليست قوة خارجة عن الجسم متعلقة بالروح ، لأن الروح ليست شعاعا مستقلا عن الجسم على نحو ما كانوا يقولون ، وإنما الحياة أثر تفاعل المواد المركب منها الجسم الانساني بعضها مع بعض وتفاعلها مع المواد الأخرى في العالم . وهذا التفاعل هو مصدر كل القوى بما فيها الروح والارادة .

وليس معنى ذلك أن الحركات والسكنات التي تصدر عنا ليس لها نظام خاص ، أو أننا نحن لا نسير على قاموس في تصرفاتنا غير قاموس المصادفة البحت . بل أن كل حركة من حركاتنا أيا كان نوعها تصدر عن مركز خاص . لكنها قبل أن تصل الى هذا المركز ثم تصدر عنه تمر بأجهزتنا المختلفة وتتوزع بعد ذلك حسب أنواعها على المراكز المعدة لتلقيها واصدارها . وتصرف هذه المراكز في التلقى والاصدار آلي بحت . فالحركة العنيفة يصدر في المركز المقابل لها أثر عنيف يظهر في الخارج في هذه الصورة . والحركة الضعيفة قد تصل من الضعف بحيث لا يظهر لها في الخارج أثر على الاطلاق . وأثر الجسم ومراكزه المختلفة لا يختلف في شكله عن أثر التفاعلات الكيماوية في المعامل ، ولا عما نراه في المواد غير الحية التي تقابلنا عرضا في الحياة ...

مثل الانسان في حركاته وحياته مثل هذه الآلات وتلك الأوتار ، ولكن نظامه مركب دقيق يصل أحيانا الى حد التعقيد فيقف الفهم والتصور دون ادراك حقيقة بعض ما فيه ، بل دون الوصول الى خيال يكاد يقنع المنطق الانساني بمشابهته لهذه الحقيقة . في تلك اللحظات يرجع الرجل منا الى ذلك الملجأ الحصين الذي طالما احتسنى فيه آباؤنا الأقدمون قبل أن ينير العلم بشعاعه الضئيل بعض أركان عالمنا الناقص الغريب . يلجأ الى الغيب والقوة والقدرة الغائب عنا علمها ، والتي لا تدنو منا لتتعرف شيئا من ماهيتها .

ولكن جهلك الشيء لا يدل على صدوره عن مصدر خارج عنه وعن أشباهه ونظائره . بل كل ما يدل عليه أنك تجهله في حين أن غيرك ربما يعرفه ، أو في حين أن جيلا آخر ربما يصل لاكتشافه والوقوف على حقيقة أمره . ولئن بقى هذا الشيء غامضا أبدا الدهر فإن القوانين العامة التي تحكم العالم تكفي لتفسيره

ولو على طريقة الأخذ بأمثاله . وقد دل العلم على أن أشياء كثيرة كانت لا تزال بعيدة عن تصور الانسان ولكنه كان يدركها بالهام خاص حين كان يردها الى أشباهها ونظائرها ادراكا لم يكن بعيدا عن الحقيقة كثيرا ...

ثم يقول : « فارادة الواحد منا لا تتحرك من نفسها بلا اجابة لمؤثرات خاصة تستثير فيها الحركة . وهذه المؤثرات هي الأشياء الخارجية التي تمر بأجهزتنا وتحركنا . وحركتنا التي نفتقدها اختيارية صرفة ليست الا نتيجة تأثير الأجهزة والتيارات التي تحركت بانعكاس الحوادث والأشياء الخارجية عليها . وغاية الأمر أن هذا الانعكاس اما أن يقابل أجهزة معدة لتلقيه فتأثر به بسرعة وبذلك ينتقل أثره سريعا ويحدث الحركة ، وهذا ما يحصل حينما تكون الحوادث والأشياء مما اعتادت أجهزتنا وتياراتنا تلقيه واصداره ... » .

ثم يقول : « ولقد ناضل الفيلسوف الفرنسي مين دي بيران ليتغلب في نفسه على ما فيه من ضعف الارادة ، ووجه لذلك كل همه وكان كل ما يرمى اليه من فلسفة هو تغليب الارادة على النزعات الجسائية . لكنه اضطر أخيرا أن يعترف « أن الحرية ليست الا الاحساس بحال معينة من أحوال النفس نود لنفسنا أن تكون عليه ، ولكن هذه الحال متعلقة في الواقع باستعداد الجسد الذي لا نقدر من أمره على مسها ، وأن كل الميول والعواطف التي يظنها الناس مصدر السعادة ليست الا أثرا من آثار نظامنا الجسمي كالسعادة نفسها » (أفكار مين دي بيران ص ١١٧ ، ١١٩) .

فذلك كله يحمل على الاعتقاد بأن أعصابنا وتياراتنا المادية هي التي تصدر عنها أفعالنا التي تبعث بها ارادتنا وأن أية مادة أخرى يمكن أن تؤثر في هذه الأعصاب والتيارات تغير من اتجاه الارادة والعمل . لذلك فما تقدم لا يدع مجالا للريب في أن الحالة الارادية ليست الا طورا خاصا من أطوار الحال العكسية ، وأنها متعلقة تمام التعلق بتأثير أجهزة الجسم وتياراته بالآثار الخارجية . وهذه الآثار هي المحيطات الزمانية والمكانية . ومعنى هذا أن الارادة الحرة لا وجود لها .

كيفية والحالة هذه تمكن مثل مشترعى الأديان ، ومثل نابليون وأضرابه ، أن يغيروا في وجه العالم بارادتهم ما غيروا ، وأن يقيموا دعامة المدنية الحاضرة على الشكل الحالي اذا لم تكن ارادتهم الاصدى الحوادث الخارجة عنهم ؟

هذا هو القسم الثاني من الاعتراض الذي رأينا أن نرد عليه . ومبنى هذا الاعتراض عند أصحابه أنهم يفترضون الفرد الانساني وحدة قائمة بذاتها مؤثرة في العالم قبل أن تكون متأثرة به . كلا بل هي روح العالم كله على ما قالوا .

وتزعم أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر

وعلى هذا الافتراض الوهمي الصرف بنوا نظرتهم في حرية الارادة مستندين الى هذه الارادات العليا ، ولكنهم أكبروا شأن الانسان اكبارا لا محل له . ليس الانسان الا ذرة من ذرات هذا العالم العظيم الذي لا ندرى فيه حدود الزمان ولا المكان ولا ثقته لهما معنى ، وهو ذرة ضئيلة لا يعبأ الكون بوجودها ، ولا يهتم بفنائها . فلو أن له قيمة خاصة في وجود العالم لما حققت الطبيعة من شأنه الى حد أن لم تكثر له ، ولم تهتم به أكثر من اهتمامها بأى جرد وبأى حجر وبأية قطرة ماء في المحيطات الواسعة .

ثم هي بمدنياته أقل اهتماما ان كان للتناهي في الاقلية محل . أفترى أن المدينيات المتعاقبة حادت بكوكب عن فلكه ، أو قدمت كسوف الشمس أو أخرت خسوف القمر ، أو قلبت المد جزرا والجزر مدا ؟ أم ترى أن ما تغيره المدينيات ليس هو الا حركة متناهية في الاقلية وصغر الشأن اذا قيست بالبعوضة التي وقفت على قرن الثور ؟ فاذا كان ذلك لم يبق محل لاعتبار الانسان مركز دائرة الفلك ، وانما يجب وضعه في الموضع اللائق به . ذرة تتحول من جماد الى نبات الى حيوان هو الانسان ، ثم الى جماد الى نبات آخر وهلم جرا ... » (١) .

(١) راجع الراى برمته في كتاب « الايمان والمعرفة والفلسفة » طبعة ١٩٦٤ ص ١١٥ - ١٦٦

الفصل الثاني

في مناقشة أهم أسانيد
التفسير المطلق

عرضنا في الفصل السابق أهم أسانيد التفسير المطلق كما وردت على لسان المرحوم الدكتور محمد حسين هيكل في تحليل إيمانه بالجبرية المطلقة ، وذلك في دفاع حار يجتذب الانتباه من عدة نواح . وقد وقفنا عنده وقفة كافية ، لأننا قدرنا أن عرض هذه الأسانيد قد لا يخلو من فائدة للقارئ ، ومن باب أولى مناقشتها ... خصوصا وأن هذا العرض وهذه المناقشة يمثلان في الواقع عرضا ومناقشة لجانب من أهم أسانيد مذهب الجبرية الذي انتحاز اليه الكاتب بغير تحفظ .

وأول ما يسترعى الانتباه في هذا الرأي أنه صادر عن مفكر ديني أعلن في عدة مناسبات إيمانه العميق بجدوى الإيمان الديني بكل عناصره . بما في ذلك الإيمان بالروح وبالرسالات ، والخلود ، والثواب والعقاب . فما باله هنا ينحاز بكل جوارحه الى أشد المذاهب المادية تطرفا ، ويجعل من آلية الحياة ومادية الانسان أساسا للوصول الى الجبرية المطلقة ؟!

فالذهب المادي في الانسان لا يمثل شيئا آخر ، الا كما قال كاتبنا : « والحقيقة عندنا أن الإرادة ليست قوة خارجة عن الجسم متعلقة بالروح ، لأن الروح ليست شعاعا مستقلا عن الجسم على نحو ما كانوا يقولون ، وإنما الحياة أثر تفاعل المواد المركب منها الجسم الانساني بعضها مع بعض وتفاعلها مع المواد الأخرى في العالم وهذا التفاعل هو مصدر كل القوى بما فيها الروح والإرادة » .

فالروح عند كاتبنا لا يمكن أن تكون مستقلة عن الجسم (على نحو ما كانوا يقولون !) مع أن هذا هو نفس ما يقول به في القرن العشرين ليفيف كبير من أفضل علماء الفيزياء ، ومن أفضل علماء النفس ، ومن أبرز الفلاسفة الوضعيين وهو ما ينفي على أية حال امكان القول - في سر وسهولة - بأن « أثر الجسم لا يختلف في شكله عن أثر التفاعلات الكيماوية في المعامل ، ولا عما نراه في المواد غير الحية التي تقابلها عرضا في الحياة » ..

ثم انظره وهو يزيد موقفه يائنا قائلاً : « ليس الانسان الا ذرة من ذرات هذا العالم العظيم ... وهو ذرة ضئيلة لا يعبأ الكون بوجودها ، ولا يهتم بفنائها . فلو أن له قيمة خاصة في وجود العالم لما حقرت الطبيعة من شأنه الى حد أن لم تكثرث له ، ولم تهتم به أكثر من اهتمامها بأى جرد وبأى حجر ، وبأى قطرة ماء في المحيطات الواسعة » . ثم قائلاً « يجب وضع الانسان في الموضع اللائق به : ذرة تحول من جماد الى نبات الى حيوان هو الانسان ، ثم الى جماد الى نبات آخر وهلم جرا .. » .

فهل من فهم لطبيعة الانسان أدعى من هذا الفهم الى القنوط من مصير هذا الانسان ؟! وهل من فهم آخر أدعى منه الى اليأس من مصيره الخلقى ، بل من مصير كل رحمة وعدالة ؟! .. ثم كيف التوفيق بين هذا الفهم السطحي القائم للحياة وبين الكلام في جدوى الايمان ، والأديان ، والقيم الروحية النابعة عنها ؟!

العلم الحديث يرفض دعوى مادية الحياة وآلية الانسان

ولعل أخطر ما في هذا الفهم السطحي أنه يزعم الاستناد الى حقائق العلوم الوضعية ، والى معارف الانسان المتطورة التي كشفت له الكثير مما كان خافيا عليه فيما مضى ، وذلك مع أنه لا يستند الا الى كمية ضخمة من قياس خاطئ ، ومما يسميه المناطقة « مصادرة على المطلوب » ، أى محاولة اثبات الشيء بالشيء نفسه . فللوصول الى اثبات مادية الانسان يفترض هذه المادية ابتداءً ويؤسس عليها من النتائج ما يشاء ، ويقيس الانسان على الآلة ، وعلى الوتر ، وعلى الذرة ، وكأننى به يريد - فى أكثر من موضع - أن يحقّر من شأنه مثلما فعلت الطبيعة فى فهمه الخاطئ لها ، وله ، وأن يجرده لا من الارادة الحرة فحسب ، بل من العقل المفكر أيضا !

واذا أراد أن يرفع الانسان عن مستوى الجماد فليكن الى مستوى الجرد ، لكن من المحال أن يرفعه الى مستواه الخاص : مستوى الانسان المفكر ، المريد ، المؤمن ، الصابر ، المتطلع الى أن يعرف شيئاً صحيحاً عن حقيقة موضعه فى هذا الوجود ، والذي تخلق نفسه بقدر هائل من المشاعر ، والاشغالات ، والأمانى ، والدوافع التي تعمل فى توجيه حركته بأسلوب مغاير تماماً لأسلوب الطبيعة مع الجسم الصلب أو الحيوان الأعجم .

وهكذا بت الكاتب الكبير بعبارات مرتجلة سريعة في أخطر قضايا الوجود ،
وبنى على هذا البت السريع بنيانا محض مادي للحياة ، ومحض آلى للانسان ،
لكى يصل الى الاقتناع بالجبرية المطلقة يحاول أن يقيسها على عمد تبدو له منطقية
وعلمية . وهو في هذا الشأن يختلف عن الجبريين من المفكرين الدينيين الذين قد
يسوقون من النصوص والتفاسير ما قد يسند - في تقديرهم - دعوى الجبرية ،
وهو لو نحا نحوهم لكان بالأقل منطقيا مع نفسه .

ولا أريد هنا أن أقف طويلا عند دعوى مادية الحياة وآلية الانسان ، فهي
دعوى أصبحت الآن بالية ، وقد انهارت تماما ازاء كشف العلم الوضعي الحديث
وقد خصصت لدحضها مؤلفى « الانسان روح لا جسد » ، وسقت فيه من الأدلة
الوضعية ما يكفى تماما للنظر الى الانسان على أنه روح عاقلة ، ناطقة ، شاعرة ، قبل
أن يكون آلة في يد قوانين المادة .

وهذا النظر لا يتطلب بالضرورة النظر الى الانسان بوصفه « مركزا لدائرة
الفلك » حتى يكون كائنا حرا مختارا ، بل يكفى النظر اليه بوصفه كائنا حيا
مفكرا يستحق من عناية قوانين الطبيعة الشئ الكثير ، ويلعب في تخطيط الكون
دورا مختلفا عن دور « الجرد ، أو الحجر ، أو قطرة الماء في المحيطات الواسعة » .
فهو على أية حال ليس - كما توهمه الكاتب - « ذرة ضئيلة لا يعبأ الكون
بوجودها ولا يهتم بفنائها » ، بالأقل لأن الفناء بمعنى التلاشي ليس من حقائق
هذا الكون التى يتحدث الكاتب باسمها عن غير فهم صحيح لها ، وهذه أصبحت
من البديهييات الآن في علوم النفس ، بل المادة أيضا ، ومنذ مطلع القرن العشرين .

ففى الدراسات النفسية نجد أن تطورا هائلا قد لحقها من ناحية النظر الى
الانسان خصوصا بعد عهد سيجموند فرويد Sigmund Freud (١٨٥٦ - ١٩٣٩)
الى الآن ، وذلك على أيدي علماء كبار أثبتت حقائق الحياة أنهم أبعد منه فهما
لطبيعة الانسان وأعق منه أثرا في تشييد دعائم علم النفس الحديث . فقد حاول
فرويد أن يؤسس هذه الدعائم على أساس النظر الى الانسان بوصفه آلة محكومة
بقوة الغرائز والملكات الفطرية ، وبخاصة بقوة الغريزة الجنسية الى جانب غريزة

البحث عن الطعام . لكن هذا النظر السطحي للأمور سرعان ما تداعى على أيدي أكبر ثلاثة خلفاء لفرويد ، وهم ألفريد آدلر Alfred Adler (١٨٧٠ - ١٩٣٧) ،
ويليم مكدوجال William Macdougall (١٨٧١ - ١٩٣٨) ، وكارل جوستاف
يونيغ Carl G. Jung (١٨٧٥ - ١٩٦١) .

فراح آدلر بعد انضمامه الى نظريات فرويد يعلن كفره الصريح بها ، وينادى
بأنه « لو كانت الفرائز والملكات القطرية هي التي تتحكم من كل جانب في
سلوك الانسان لما كان في مقدوره أن يدخل أى تعديل على شخصيته الا الى حد
محدود ، وذلك كيما تستجيب الى ما تتطلبه من البيئة التي يحيا فيها . . .

ومن المحال أن تتكون الشخصية وتنمو الا اذا كانت الذات الانسانية تتجه
في نشاطها اتجاهها غائيا ، لأن الغاية التي تسعى اليها الذات وتنشط للوصول
اليها هي العامل الحاسم في توجيهها . وقد بلغ ذلك حدا من الوضوح والجلاء
دفع الفلاسفة وعلماء النفس في كل العصور الى التسليم بتداخل مبدأ الغائية حتى
في المسائل التي لا تحتاج الا الى محاولة بسيطة للتوجيه الارادى المحدد نحو
نقطة يعتبرها الانسان راسخة لا تتزعزع » . . .

وهكذا أنكر آدلر على فرويد ما ذهب اليه أيضا من صحة نظرية « الحتمية
البيولوجية » بحسب نظرية داروين في التطور مقررا « أن الاختبارات النفسية
التي ير بها أى انسان لا تبلى ، بل تبقى باطنة في الذات ، وتأخذ من أصناف
الطاقة ما يصح أن يعتبر الدافع المحرك في الحياة ، والذي لا بد أن تصدر منه
نتائج معينة من التفكير ومن السلوك » .

أما مكدوجال فقد هاجم - بوجه خاص - الفهم القديم للعقل الباطن ولعقدة
أوديب التي قال عنها « أعلم تماما العلم أن التخلي عن عقدة أوديب قد يتطلب
جهدا جبارا من المؤمنين بفرويد - بل ان ذلك قد يقارب الكفر بمعبود مقدس ،
ولكني أناشدهم باسم الانسانية أن ينكروها وأن ينبذوها نبذا » .

وبشر مكدوجال في مجلته « الباراسيكولوجى » Para Psychology بصدق
«الظواهر الروحية ، وطالب بالاستعاضة عن العقل الباطن وعقدة أوديب بالجسم

الأثيرى أو الروحي ، وحاضر منذ سنة ١٩٢٧ في موضوع «البحث الروحي» كدراسة جامعية ، وأخذ على بعض علماء النفس موقفه من هذا البحث قائلاً : « يبدو في الوقت الحاضر أن العلم ينقسم على نفسه يوماً بعد يوم حول مسألة صديق المادية . فالنقص في المعلومات الأكيدة وتعدد الآراء فضيحة وهروب من ثقافتنا العلمية ، وخطر اجتماعي ساحق ، وهذا سبب وجيه كما يتقدم رجل العلم المادى ليساهم في البحوث الروحية » . . .

ولهذا أنشأ مكدوجال قسماً خاصاً ببحوث الباراسيكولوجى بجامعة ديوك Duke بالولايات المتحدة الأمريكية . وهذا القسم يواصل لغاية الآن نشاطه في دراسة هذه الظواهر بإشراف رئيسه الحالى الدكتور جوزيف بانكس رايـن Joseph Banks Rhine الذى وضع عدة مؤلفات لإعلان أن بقاء الذات الانسانية بعد الموت قد ثبت كحقيقة علمية نتيجة بحوث متواصلة دامت لأكثر من ثلاثين عاماً ، وأسهم فيها لفيف من أحسن علماء النفس والرياضة هناك لاستبعاد ما يمكن أن يعزى الى الصدفة ، ولاستبقاء ما يخرج عن نطاقها كحقائق معملية لا ينبغي أن ينازع فيها العلم الوضعى .

أما يونج - وهو صاحب أبرز وأحدث مدرسة في « علم النفس التحليلى » فقد أعلن بدوره العداء لمدرسة فرويد لأنها بسبب بحوثه في الباراسيكولوجى أصبحت لا تمثل سوى « مجرد نظريات مادية صماء مقصورة على دائرة الجسد المادى ، بعيدة عن دائرة الروح » . كما راح يقرر أن فكرة العقل الباطن ليست سوى فرض اختير من باب التسهيل ، وأن تجربيه السيكلوجى أظهر له عدة مرات « أن ثمة أشياء تصدر عن نفس أو عن روح أكثر اكتمالاً من الوعى ، وأن هذه الأشياء تتضمن تحليلاً أوفى ، أو نظرية فاحصة أدق لمعرفة لا يستطيع الشعور أن يدنا بها » .

وراح يونج يقرر « أن المأخذ الذى يمكن أن يوجه الى نظريات فرويد وآدلر ليس هو أن هذه النظريات مؤسسة على الغرائز ، بل أنها تنظر الى الأمور من جانب واحد ، وهو جانب علم النفس بدون الروح ، هذا الجانب الذى يناسب الأشخاص الذين يظنون أنه ليس لديهم احتياجات أو تطلعات

روحية . ولكن هنا يخدع الطبيب والمريض كلاهما نفسيهما . وحتى ان كانت نظريات فرويد وأدلر تقترب الى قلب الاضطرابات العصبية أكبر من اقتراب الجانب الطبى فان اهتمامها بالفرايز وحدها يقصر عن أن يرضى الاحتياجات الروحية الأعمق من ذلك للمريض - فهي مرتبطة أكثر مما ينبغي بافتراضات علوم القرن التاسع عشر ، وهى مادية أكثر مما ينبغى ، وتعطى قيمة أقل مما ينبغى لقوة التصور والتخيل ، وفى كلمة لا تعطى مغزى كافيا للحياة »^(١) ...

كما راح يوتنج فى مؤلف آخر له عنوانه « الانسان الحديث يبحث عن نفس »^(٢) نجدته يتحدث فى الفصل العاشر عن عالم الروح والحياة الروحية ، ويعلن أن عالم المادة قد تبخر واندثر حتى فى ضوء الفيزياء الحديثة .

ومثل هذه الآراء نجدها أيضا عند عدد من أكبر علماء وفلاسفة العقل والنفس المعروفين فى القرن الحالى من أمثال وليم جيمس W. James ، وهنرى برجسون H. Bergson ، وفردريك مايرز F. W. H. Myers ، ووليم براون W. Brown ، وهانز دريش H. Dreich ، وفلوجل Flugel ، وتشارلس برووس Ch. D. B road وغيرهم^(٣) .

كما نجدها الآن عند عدد آخر من أكبر علماء البيولوجيا فانهم رغم تمسكهم بنظرية التطور بوصفها تمثل حقيقة ثابتة الا أنهم عدلوا نهائيا عن تحليل هذا التطور بأسباب مادية ، وراحوا يعللونه بأسباب روحية تنفى آلية الحياة .

وفى هذا الشأن يقول الأستاذ روبرت بروم Robert Broom عضو « الجمعية الملكية لتقدم العلوم » (المجمع العلمى البريطانى) ، وهو من علماء البيولوجيا

(١) من كتاب « علم النفس والدين فى الغرب والشرق » .

Psychology and Religion : West and East. 1958.

ترجمة انجليزية بمعرفة ر. ف. هال R.F.C. Hull مجلد ١١ صفحة ٣٢٩ - ٣٣١

Modern Man In Search of a Soul 1933. (٢)

(٣) للمزيد فى هذا الموضوع راجع مؤلفنا « الانسان روح لا جسد » وبوجه خاص جزء ١ صفحة ٢٧٤ - ٢٨٠ ، ٢٨٤ - ٣٠٤ ، ٣٢١ - ٣٢٨ ، ٥٢٧ - ٥٢٨ ، ٥٧٤ - ٥٧٩ ، ٦٣١ - ٦٣٧

المعاصرين » ان بحوثي الخاصة بالبيولوجيا خلال الحسين السنة الأخيرة لم تقنعني فحسب أن الصور الحديثة للحياة نجمت عن التطور ، بل أيضا أن التطور لم يأت عفوا ، لكنه تم بقيادة مصمم روى أو مصممين عديدين . وقد وصلت الى ذلك بالبيئة التي أرضتني . وان داروين Ch. Darwin رغم المكانة الكبرى التي سيحتلها دائما في تاريخ الحيوان والنبات الا أن نظريته في الانتخاب الطبيعي تبدو في تقديرى أبعد ماتكون عن الارضاء ، بل حتى ألفريد راسل والاس A. R. Wallace وهو الذى أعلنها مع داروين في سنة ١٨٥٨ قد عدل عنها فيما بعد .

أما أن التطور قد حدث فعلا فذلك أمر مؤكد ، لكن لا توجد لدينا حتى الآن نظرية مرضية تماما لتعليه . ونظرية لامارك Lamarck التي تتضمن الاعتراف بعنصر روى في التطور أقرب الى الصديق من نظرية داروين ، لكنها مع ذلك ليست مرضية تماما على النحو الذى خلفها لنا فيه لامارك » . ثم يضيف بروم قائلا ان ألفريد راسل والاس انتهى في أواخر أيامه الى تحليل مذهبه في التطور بإيمانه بعدة عوامل روحانية لا تسو الى القدرة الكاملة ولا الى الحكمة الكاملة .

وأمران يبدو أنهما محققان : أحدهما التطور الذى أفضى الى خلق الانسان من تدبير قدرة روحانية عظيمة . والأمر الآخر أن هذا التدبير تتولاه عوامل ثانوية تخطئ في انجازه ، ولكن الغاية المطلوبة تتحقق في النهاية على الرغم من هذه الأخطاء . ان ملائمة الحيوانات ليستنا ترجع فيما يبدو الى عنصر روى غير واع في الحيوانات . وان عددا من علماء الحيوان يعتقد بوجود قوة روحية تقود التطور نحو غاية محددة ، ومنهم روبرت تشامبرز Robert Chambers الذى يبدو أن عنده فكرة واضحة تماما فيما يبدو أنه حقيقى ، وكذلك برجسون الذى يبدو أنه قد تأثر ببيانات كثيرة عن وجود قوة موجهة خلف التطور .

ثم يضيف بروم » وكان راسل والاس في شيخوخته يعتقد أن الكون المادى هو مظهر للكون الروحانى ، وأن فى الكون الروحانى آمطا من العوامل الفعالة من القوى العليا الى الأرواح الكامنة فى الخلايا الحية . وربما تعذر اثبات هذه التقديرات بالبرهان القاطع ، ولكنها فيما نراه أصلح لتوضيح الحقائق من أى

تقدير يأخذ به الماديون . وان آراء تيندال Tyndall لا تستحق في هذه الأيام
أى اعتبار جدى .

كما أن نظريات داروين وهاكسلى Huxley ، بل وحتى نظرية داروين
المعدلة تبدو بسهولة غير كافية على الاطلاق . بل ان ميفارت Mivart منذ
سنوات كثيرة ماضية لم يتردد فى أن يصف نظرية داروين بأنها فرض صيائى ،
وينبغى أن أدرج نفسى بين أولئك الذين ينظرون الى نظرية داروين (عن مادية
التطور) بوصفها نظرية غير مرضية على الاطلاق فى أية صورة كانت ...

ثم يقول بروم : « ومتى سوغ الباحث لنفسه أن يقتنع بصدور التطور عن
قوة أو قوى توجهه الى خلق الانسان ، فمن النتائج التى تساق اليه مع هذا
الاقتناع طواعية أن ظهور كائنات كبيرة الدماغ تسير على قدمين لا يعقل أن
يكون هو غاية القصد من تمهيد ملايين السنين ، وأخرى أن يكون القصد من
هذا التدبير انشاء كائنات روحية تبقى بعد موت الجسد ، وبالتالي ينبغى أن
ينظر الى جميع الناس بوصفهم أخوة ...

وهناك نتيجة هامة تبدو مترتبة على دراسة التطور ، وهى أن القوى التى
طورت الانسان يبدو منها أنها ذات خبرة ، وأنها قادت فيما مضى - وفيما يبدو
كنتيجة محتومة - خطى التطور فى أكوان أخرى ، وأن هناك كائنات لا تخالف
الانسان ينبغى أن تسكن فيما يبدو آلافا ، وربما ملايين من الأكوان الأخرى .
ان العلم يقود الى نتائج لا تخالف تلك التى تجم عما وصل اليه بالالهام والكشف
المعلمون الدينيون الكبار ... » .

وعندما سئل بروم هذا عن عقيدته بوصفه رجلا علميا أجاب بأنه منذ نحو
عشرين سنة (وكان ذلك حوالى سنة ١٩٣١) اهتم بعضهم بأن يبحث عن الآراء
المادية التى شاعت فى الدوائر العلمية ، هل لا تزال على نفس شيوعتها انقديم .
فتبين أن نسبة ضخمة من أعضاء « الجمعية الملكية لتقدم العلوم » أجابت بصيغة
جازمة بأنها تؤمن بمملكة الروح ، وبالناية الالهية المهيمنة ، وبقاء الشخصية
بعد الموت . وظهر أن عددا آخر من الأعضاء لم يفصح عن رأيه ، أى لم ينكر ،
مما يشير الى توافر الشك عندهم أو التردد الذى قد يكون أول خطوة فى طريق

الايان ..^(١) » وإذا كانت هذه الحال في سنة ١٩٣١ فكيف تكون الآن بعد تقدم البحوث الروحية وازدهارها ودخولها الى بعض الجامعات هناك منذ سنة ١٩٤٠ !

وهذا الاتجاه الحديث لا يعبر عنه — في جملته — شيء قدر ما أعلنه الدكتور ألكسيس كاريل Alexis Carrell (جائزة نوبل في الفسيولوجيا ١٩١٢) في مؤلفه « الانسان ذلك المجهول » من « أننا ضحايا تخلف علوم الحياة عن علوم الجمد وأن العلاج الوحيد الجائز لهذا الشر المستطير هو معرفة أكثر عمقا بأنفسنا. اننا لا نملك وسيلة أخرى لمعرفة القواعد التي لا تلتين لوجوه نشاطنا العضوى والروحى وتميز ما هو غير مشروع عما هو مشروع » . كما أعلن فيه أن النظر الى الانسان كأنه آلة جسدية هو خطأ طبى أو خطأ علمى ... كما ختمه بنداء الى ذوى الرأى والبصيرة كأنه توسل في محراب فاشدهم فيه « أن يمتقدوا ضمايرهم من ربة الكون المادى الذى بناه لهم الطبيعىون والفلكيون ، ولكننا لا نزال غائصين فى الدنيا التى خلقتها علوم المادة الميتة غير ملتفتين الى عوامل النمو والكمال التى فى نفوسنا ، بين جدران دنيا لم تخلق لنا لأنها من صنع الخطأ فى تفكيرنا والذهول عن حقيقتنا . ومثل هذه الدنيا لا يمكن أن تلائمنا ونلائمها ، فلا مناص لنا من الخروج عليها ، وأن نبدل قيمها ونعيد نشأتها وفقا لمطالبنا الصادقة .

وان هذه العلوم الانسانية اليوم لتخولنا أن نسمى كل قوة كامنة فى أجسامنا . فنحن نعلم الأسرار الآلية فى وظائفها وفى ملكاتها القليلة ونعلم من ثم مواطن ضعفها ، كما نعلم كيف تخطينا أوامر الطبيعة ، ولماذا عوقبنا وضللنا فى الظلمات ، ولكننا على هذا نبصر خلال الضباب قبسا من الفجر خليقا أن يهدينا سبل النجاة^(٢) » .

كما يقول نفس العالم أيضا : « قد أحدث فرويد أضرارا أكثر من تلك التى أحدثها أكثر علماء الميكانيكا تطرفا ، فان من الكوارث أن نخترل الانسان فى جانبه

(١) Barbara Waylen : Modern Spirit Towards A philosophy of Faith 1951 p. 29.31.

(٢) عن « عقائد الفكرين فى القرن العشرين » للأستاذ عباس العقاد ص ٨٥

العقلى مثل اختزاله الى آلياته الطبيعية الكيميائية » ثم يستدرك مع ذلك قائلا : « ان استبدال الروحى بالمادى لن يصحح الخطأ الذى ارتكبته النهضة . فاستبعاد المادة سوف يكون أكثر اضرارا بالانسان من استبعاد العقل ... وانما سيوجد الخلاص فقط فى التنحى عن جميع المذاهب ، وفى القبول التام لمعلومات الملاحظة وإدراك الحقيقة القائلة بأن الانسان لا يقل ولا يزيد عن هذه المعلومات ^(١) » .

ولا يقل وضوحا عن موقف علمى النفس والفسيولوجيا ، موقف علوم المادة والرياضة بوجه عام فى العصر الحديث ، الذى كشف الكثير من أسرار المادة والطاقة والعلاقة بينهما . وأكتفى هنا بأقوال ثلاثة ممن يرفضون هذه النظرة السطحية البالية الى الانسان بوصفه « ذرة ضئيلة لا يعبأ الكون بوجودها ولا يهتم بفنائها » ، وهم سير آرثر أدنجتون ، وآرثر كومبتون ، وأدموند سينوت .

أما سير آرثر أدنجتون Arthur Eddington العالم الرياضى المعروف فهو يقرر : « أن تفسير الكون بالحركة الآلية أمر لا يسيغه العلم الحديث ، وأن الكون أحرى أن يفسر بالنسب الرياضية فى عقل عاقل ، ولكن الانسان هو سر الكون الأكبر ، وهو الذى يدرك هذه النسب ويدرك ما بين عقله وعقل الكون من علاقة وثيقة ، وأنه اذا جاز للحركة الآلية أن تخلق فى المستقبل انسانا آليا ، فليس مما يجوز فى العقول أن تتخيل ذلك الانسان سائلا عن الحقيقة أو مباليا بأسباب الحق والباطل .

ولكن هذا الشوق الى الحقيقة هو لب لباب الحياة ، وهو هو محور الوجود الانسانى منذ نجم من صلب هذه الطبيعة : هذا هو الذى يجعل الانسان شيئا مغايرا كل المغايرة لما حوله من الظواهر الطبيعية ويجعله قوة روحانية ... ومتى ارتفعت الصيحة من قلب الانسان : فيم كل هذا ؟ ! لم يكن جوابا صالحا لتلك الصيحة أن تنظر الى هذه التجارب التى تتلقاها من حسنا ونقول : كلا هذا هو

(١) عن كتاب « الانسان ذلك المجهول » ترجمة الأستاذ عادل شفيق

ذرات وفوضى ، وهو كرات نارية تحوم وتحوم الى الفضاء المحتوم .. كلا بل الأحرى أن نفهم أن كل هذا وراءه روح يستوى الحق في محرابها ، وتكن فيها قوالب لتسمية الذات ، بمقدار ما فيها من النزوع الى تلبية عناصر الخير والجمال ^(١) »

أما آرثر كومبتون Arthur Compton رئيس « الجمعية الأمريكية لتقدم العلوم » (أى المجمع العلمى الأمريكى) والحائز على جائزة نوبل فى الذرة فهو يقرر : « لست فى معملى أعنى باثبات حقيقة الحياة بعد الموت ، ولكنى أصادف كل يوم قوى عاقلة تجعلنى أحس ازاءها أحيانا أنه يجب أن أركع احتراما لها . فلو أننى أوقدت شمعة ثم أطفأتها على الفور بنفخة من فمى فانى لا أكون قد أبدت ضوها . انك لن ترى هذا الضوء بعينك الفيزيكية ، ولكن لهب هذه الشمعة الضئيل يظل مجنبأ فى الفضاء لمدة سنين ضوئية لا عداد لها . فإذا كنت لا أستطيع أن أيد ضوء شمعة أو قدتها أنا بنفسى ثم أطفأتها ، فكم يكون سخيفا أن نظن أن شخصية الانسان تنعدم وتبدد بسبب ذلك الموت الفيزيقي .. »

كما يقول كومبتون أيضا : « فمران الشباب وخضوعه للنظام ، والنضال بفشله ونجاحه ، وآلام النضج وامتعه ، ثم وحدة الشيخوخة وهدوؤها ؟ . هذه هى الأشياء التى تصنع النار التى ينبغى أن يجتازها الانسان حتى يحصل على الجوهر النقى لروحه ، فإذا تم ذلك على الوجه الأكمل فماذا ستصنع له الطبيعة . هل ستمدده ؟ فأى جهد ضائع لا ينقطع هذا ؟ !

ولأتحدث الآن — لا كمال — بل حديث انسان لانسان . فكيف يمكن لأب يحب أطفاله أن يختار لهم الموت . طالما كان فى السماء اله للمحبة فلا بد أن توجد عند اله الاطفال حياة لا تنقطع لهم ، وهذا ليس فحسب المنطق الفاتر للعلم ، بل هو الايمان الحار بأب رأى طفله بالفعل وهو على حافة الموت ^(٢) » .

وفى هذا الصدد يتحدث أيضا آدموند و. سينوت Edmund W. Sinnott وهو عالم فى النباتات ورئيس مجلس ادارة « الجمعية الأمريكية لتقدم العلوم »

(١) عن كتاب « الله » للأستاذ عباس محمود العقاد طبعة ٢ ص ٢٨٨ وراجع ما سبق فى ص ١٦٠ عن بعض آراء علماء الرياضة فى نفس هذا الاتجاه .

(٢) عن « الكتاب الذهبى للخلود » (١٩٥٤) ص ٥٤

The Golden Book of Immortality, compiled by Thomas Curtis Clark and Hazel Cur a Clark p. 54.

قائلا : « ان المادية تقضى بأن البدن هو صاحب السيادة المطلقة وأن الجزء اللامادى فى الانسان يتخذ منه مطية ... غير أن البدن والعقل اذا كانا نابعين من أصل واحد فكيف نستطيع أن نقضى بأيهما يسيطر على صاحبه ؟ وبمقتضى هذا رأى (غير المادى) يكون منطقيا أن تنظر الى العقل أو النفس بأنه الأتوم الأعلى منهما ، وربما كان الجزء المادى حاصلًا من الروح . لقد كان تشارلس كنجسلى Ch. Kingsley أول من تصور أن النفس تفرز البدن كما يفرز الخبزون صدفته . وصور أدمند سبنسر E . Spencer هذا المعنى بطريقة شاعرية « من النفس يصدر البدن ، لأن النفس صورة وبها البدن يتصور .. » .

ثم يقول « اذا كان فى تضاعيف الكون مبدأ منظم فقد لا يبعد أن يحل فى كل منا جزء منه هو النفس ، لا مجرد شكل عابر موقوت يتناول الذرات والجزيئات والكميات ، بل جزء من روح أزلى كونى ... » . ثم يقول « نسلم بأن للانسان روحا هو أسمى وأرفع ما يعبر به عن تلك الممكنات المتضمنة فى تضاعيف المادة الموات ... ونسلم بأن هذا الروح فى مقدوره أن يولد حساسية فائقة نحو ما هو جميل وحق وخير ، ونسلم بأنه جدير منا بالحب والاحترام ، وأن من حوله على ما تحاول حركة التجديد الحديثة يمكن استحداث جو من الايمان بالانسان وتقديس لما يمكن أن يكون منقلبه من بعد ... »^(١)

تناقض هذا النظر مع نفسه

ولم يكنف الدكتور هيكل بالنظر الى الانسان هذا النظر السطحي بوصفه « ذرة ضئيلة لا يعبأ الكون بوجودها ولا يهتم بفنائها » ، بل راح يتناقض حتى مع نفسه فينفى الاختيار ويسلم به فى عبارة واحدة قائلاً « ولسنا نقصد بالاختيار هذه الحرية الجزئية الضئيلة التى نستطيع معها أن نسير الى اليمين لا الى اليسار ، ونأكل صنفا دون آخر ، ولكننا نقصد به مجموع القوة الم صرفة للحياة والمتسلطة

(١) عن مؤلفه « بيولوجيا الروح » The Biology of the Spirit ترجمة الاستاذ اسماعيل مظهر بعنوان : « حياة الروح فى ضوء العلم » ص ١٨٥ - ١٨٧

على هامة الحرية الجزئية ، تقصد به روح الحياة ذاتها . فهذه الروح أو تلك القوة أو ما شئت فسمها معدومة الاختيار من جميع الجهات » ..

وهو يصل في التناقض الى حد قلب الأوضاع حين يعترف لنا بحرية « جزئية ضئيلة نستطيع معها أن نسير الى اليمين لا الى اليسار » ، أما عندما يصل الى مجموع القوة المصرفة للحياة والتسلطة على هامة الحرية الجزئية التي هي روح الحياة ذاتها فهي « معدومة الاختيار من جميع الجهات سواء كان ذلك من جهة تكوينها المباشر بالذات أو من جهة الظروف التي تعيش وقتيا في وسطها ، وهي مدفوعة في طريقها بعوامل لا دخل لها مطلقا ، وان كان لها ثمة دخل فهو ضئيل الى درجة معدومة الأثر » ..

ولم يكبد المفكر نفسه أن يزيل هذا التناقض الواضح فيتساءل معنا كيف نملك حرية جزئية حين لا نملك القوة المصرية للحياة أية حرية ؟ ! وكيف نملك حرية تمكننا أن نستطيع السير في اتجاه دون آخر ، وفي نفس الوقت نقول عنها انها معدومة ؟ ! وكيف تكون العوامل المحيطة بها لا دخل لها فيها مطلقا وفي نفس الوقت لها دخل ضئيل ، وكيف يكون هذا الدخول لارادتنا موجودا ، وفي نفس الوقت معدوم الأثر ؟ ! .

ان الفارق بين أى دور مهما قيل انه ضئيل ، وبين الأمر المعلوم الأثر فارق هائل من الناحيتين الفلسفية والعلمية فكيف فات أمره عليه ؟ ! خصوصا وأن ما قد يبدو لحواسنا دورا ضئيلا قد يكون في حقيقته خطيرا وأخطر بكثير مما قد تتصور .

فمثلا لقد كان اكتشاف أخطر نوااميس الحياة التي غيرت وجه التاريخ الانساني نتيجة التفاته عابرة من عقل مفكر ، ولم يكن أحد يتصور حينئذ أن التفاته عابرة صحيحة ستولد - مع مضي الوقت - كل النتائج الضخمة النامية التي تولدت عنها . فنيوتن مثلا اكتشف قانون الجاذبية من التفاته عابرة الى سقوط تفاحة على الأرض . وقل مثل هذا عن اكتشاف قوة البخار ، والكهرباء ، وقانون النسبية .

ومن يتابع التاريخ العلمى للانسان يذهل عندما يتبين أن جل الكشوف الضخمة جاءت عن طريق هذه الأفعال العابرة التى تمثل فى نظر الكاتب « حرية جزئية ضئيلة » . لكنها على أية حال حرية مكنت الانسان فى بعض الأحيان من التأمل النافذ الى لب الأمور ، وبالتالي من تذليل جانب من قوى الطبيعة الهائلة ووضعها فى خدمته .

ثم ان هذه « الحرية الجزئية الضئيلة » يمكنها أن تكون سببا فى اشعال النار فى قرية ، أو فى مدينة بأكملها ، أو فى غرق باخرة ، أو ضياع قطار . بل يمكنها أن تقيم السلام أو تشعل الحرب . وقد تدفع الى اقتحام أشد الأخطار كما قد تؤدى بنفس المقدار الى التخاذل والاندسار . وقد تصنع من صاحبها مجرما أثميا ، كما قد تصنع منه قاضيا عادلا ، وطاغية رهيبا ، أو مفكرا حكيما .. فكيف يقال بعد ذلك انها « معدومة وما نراه منها انما هو خيال ووهم .. » ؟!

ومهما قلنا ان ظروف الزمان والمكان والميراث والبيئة والصدفة — ان كان لهذه الأخيرة وجود صحيح — آثارها المحتموة ، فالتا لا ينبغى أن نفعل الى جانبها أقواها أثرا ، وهو دور الارادة العاملة النشطة خلال جميع الظروف المحيطة بها ، وعن طريقها ، والتى قد تؤثر فيها كما قد تتأثر بها . وهى لا تخرج فى نهاية التحليل عن كونها ناموسا حيا يقظا من نواميس الطبيعة الحية اليقظة فى تطوير مدارك الانسان ومشاعره الى الأمام فى ركب لا يتوقف ..

ولا نريد أن نقول ان الطبيعة « وهبت » الانسان هذه الارادة الحرة ، فان هذا التعبير غير دقيق بل غير صحيح وانما أدق منه وأصح أن يقال ان نواميس الحياة دفعت الانسان دفعا الى أن ينتزع مداركه وارادته الحرة انتزاعا تدريجيا بطيئا من بين محالب هذا المارد الجبار الذى يدعى الطبيعة فى صراعه القاسى الأزلئ معه . والذى ما كان لينشب بدوره لو لم تكن فى فطرة الانسان حرية عاقلة عاملة ، نشطة نامية على الدوام ، تشعر بوجودها ، وبأن من حقها أن تنمو ، وأن تحصل تدريجيا على المزيد من الأمان والاستقرار ، ومن النماء والازدهار .

ثم انظره وهو يقول « ولكن جهلك الشيء لا يدل على صدوره عن مصدر خارج عنه وعن أشباهه ونظائره ، بل كل ما يدل عليه أنك تجهله في حين أن غيرك ربما يعرفه ... ولئن بقى هذا الشيء غامضا أبدا الدهر فإن القوانين العامة التي تحكم العالم تكفى لتفسيره ولو على طريقة الأخذ بأمثاله .. » . فما جدوى مثل هذه المعاني هنا ؟ والحديث هنا عن حرية الاختيار التي لا يصح البتة أن تسبب الى أى مصدر خارج عن الانسان ، بل هى فى الصميم من تكوينه الفطرى ، هذا الصميم الذى تكفى شهادة الوجدان فى الوصول اليه ، حتى وان عجزت عن الوصول الى جميع القوانين العامة التي تتحكم فى هذه الارادة ؟ ثم هل قياس الانسان على الحجر وعلى قطرة الماء ... يصح أن يقال فيه انه يمثل طريقة « أخذ الشيء بأمثاله » ؟ ! .

من كل ذلك يبين أن صاحب هذا التحليل الخاطيء كان متأثرا الى آخر مدى بالنظرة المادية الى الانسان التي كانت سائدة الى أواخر القرن التاسع عشر ، فى بعض المذاهب الوضعية التي كانت ترجع جميع الظواهر السيكولوجية الى ظواهر متصلة بوظائف الأعضاء ، وترجع هذه الأخيرة الى قوانين كيميائية وميكانيكية يمكن التعبير عنها بمعادلات رياضية وبدوال جبرية . فعلى أمثال هذه المذاهب أقيمت حجج الجبرين ، ولكن الدكتور هيكل مع ذلك لم يكن منطقيا معها حتى النهاية ، فراح فى بعض أجزاء من تحليله يسلم بأن « للانسان ارادة نسبية تميز بها أعمالنا اليومية وتجعلنا مسئولين أمام أبناء عصرنا عما يصدر منا من الأعمال ، وهذه الارادة هى التي تعطينا الحق فى مؤاخذه أنفسنا .. أى أن ارادتنا ليست حرة فى أن تريد » .

كما راح يقول « وظاهر من ذلك أن الارادة لا تعمل بذاتها مجردة ولكن تحت مؤثرات كثيرة ... » . ومن قال ان الارادة تعمل بذاتها مجردة ؟ أو أنها حرة فى أن تريد ؟ وهل اذا قلنا بذلك يكون من حقنا أن ندفع الشوط حتى نهايته فى انكار دور هذه الارادة فنصل الى الجبرية المطلقة على غير أساس من المنطق ؟ ! ثم كيف يمكن مع التسليم بأن لنا ارادة نسبية تميز بها أعمالنا اليومية - أن نقول ان الانسان مسير بعوامل تجعله كالخجر ، أو كقطرة الماء فى المحيطات

الواسعة؟! ثم هل حياتنا فى النهاية شئ آخر سوى مجموع أعمالنا اليومية التى نغزها عن طريق هذه الارادة » والتى تجعلنا مسئولين عما يصدر من الأعمال « على حد قوله؟!

بل كيف يمكن أن تكون ارادتنا معدومة ولكن نسلم — فى نفس الوقت — بأن العوامل المحيطة بها مثل الوسط الزمانى والمكانى ، وحكم العادة والمصادفة «قد تتأثر بأعمالنا ، وتنتقل الى الجيل الذى بعدنا محملة بماضى الانسانية الطويل»؟! وهكذا يبين أن صيغة هذه «الارادة النسبية» هى أقرب الصيغ التى تستخدم فى التعبير عن التوفيق بين الجبرية والحرية ، والتى دفعت العدد الأكبر من الفلاسفة على الالتقاء عند القول بأن الانسان كائن عاقل مفكر ، مسير ومخير فى وقت واحد ...

النواميس الطبيعية لا تنفى حرية الاختيار

ثم ان هذا التحليل قد تضمن حججا كثيرة خيل الى صاحبها أنها تنفى حرية الاختيار ، مع أنها لا تمت الى هذا النفى بأية صلة من الصلات ، بل يصح أن تصرف — فحسب — الى اثبات وجود نواميس طبيعية كثيرة تهيمن على سير الحياة . ومن ذلك مثلا قوله ان : « الاختيار مقيد بقيود كثيرة ، منها الوسط الزمانى والوسط المكانى ، ونوع التربة ، ومبلغ الصحة أو المرض ، والقوة أو الضعف التى عند الفرد ، وعوامل كثيرة أخرى ليس من السهل حصرها ... وكون الرجل ابن شخص معين ، ولد فى بلد معين ، وفى زمن معين ، وفى أمة معينة ، أمور كلها بعيدة جدا عن أن تكون من اختياره ، ومع ذلك فلها تأثير بين واضح فى آخر درجات الاختيار لأنها هى أسباب الارادة ... » .

فمثل هذه المعانى التى تكررت فى تحليله ان كانت تشير الى أمر له قيمته فهو الى وجود نواميس طبيعية تهيمن على سير الحياة ، بما فى ذلك ميلاد الانسان من شخص معين ، وفى بلد معين ، وفى زمن معين ، وفى أمة معينة ... وليس هناك ما يمنع مطلقا من أن تكون حرية الاختيار ناموسا طبيعيا من بين هذه النواميس الطبيعية ، وأن يكون لها بالتالى دور ما فى تخطيط طريق الانسان

في الأبدية ، وبالتالي في تحديد أخطر عناصر علاقته بالكون ، بما في ذلك انتماؤه الى ظروف معينة ، والى بيئة معينة دون غيرها .

وينطبق هذا الاعتراض أيضا على مثل قوله : « فإرادة الواحد منا لا تتحرك من نفسها بلا اجابة لمؤثرات خاصة تستثير فيها الحركة . وهذه المؤثرات الخارجية تمر بأجهزتنا وتحركنا . وحركتنا التي نعتقدها اختيارية صرفة ليست الا نتيجة تأثير الأجهزة والتيارات التي تحركها بانعكاس الحوادث والأشياء الخارجية عليها.. » فهذه كلها معان لا ينازع أى انسان في صحتها ، وإن كان له أن ينازع في مدى صلاحيتها في نفى دور الإرادة . فهي قد تصلح فحسب لاثبات دور شتى النواميس الطبيعية في توجيه دفة الأحداث ولو عن بعد ... ولماذا لا تكون الإرادة الحرة ناموسا من بينها يسهم في توجيهها ولو عن قرب ؟

ولقد تعرضت في الباب الثاني لأمر وجود هذه النواميس الطبيعية^(١) ، ولا يبرز خطورة دورها . ولكن النقطة الجوهرية فيها قد تجاهلها الكاتب ، وهى هل هذه النواميس تحكم الحياة المادية فحسب ، أم يمكن أن تحكم بنفس المقدار الحياة الروحية والخلقية أيضا مادام لا يمكن الفصل بين هذه وتلك ؟! وهل اذا سلمنا بوجود نواميس طبيعية تحكم الحياة الروحية والخلقية يبقى أدنى شك بعد ذلك في توافر حرية الاختيار عند الانسان كحقيقة خلقية وضعية ؟! ... لقد تحاشى صاحب رأى - عن عمد أو عن سهو - بحث هذه النقطة الفاصلة - فيما يبدو لنا - في موضوع هذا النزاع بين دعاة الحرية ودعاة الجبرية .

وهذا الذى قررته عن التصور الخاطىء من أن وجود نواميس طبيعية مطلقة قد يتعارض مع الحرية ينطبق بنفس المقدار عن التصور الخاطىء عن دور السببية الطبيعية . فلقد تصور كثير من المفكرين أن هذه السببية التى تربط - حتما - بين الأفعال ونتائجها من شأنها أن تسند دعوى القدرية المطلقة أو التلقائية الآلية للانسان . ولقد تعرضت للكلام فى السببية فى الباب الثالث كبديهية مقررّة ، لكنها لا تصلح لنفى حرية الاختيار بلورها ... اذ ما الذى يمنع من أن تكون

(١) راجع ما سبق فى ص ٦١ وما بعدها .

هذه الحرية نتيجة لسلوك ارادى فى اتجاه معين قديم - وربما عريق فى القدم - وفى نفس الوقت سببا صحيحا للحرية فى حالتها الراهنة ، بما قد يتمخض عنها من نتائج مستقبلية قد لا تتقف فى تمدها عند حد ، بل قد ترسم للذات الانسانية خط طورها فى الاتجاه الصحيح أو الخاطئ ، أى فى اتجاه الخير أو الشر بحسب مدى اتساقها مع النواميس الخلقية الطبيعية للحياة ؟!

والظاهر أن الاستاذ صاحب هذا التحليل عندما شعر أن اثبات وجود النواميس الطبيعية - ومنها ناموس السببية - أمر لا يسعفه فى نفى حرية الارادة ، وأن هذا النفى أقلت منه برمته ، ذهب يهون من شأن هذه الحرية على قدر طاقته . ومن ثم راح مرة يقول ان « الاختيار مقيد بقيود كثيرة منها الوسط الزمانى والمكانى ... وعوامل كثيرة أخرى ليس من السهل حصرها ... » وهو ما يتضمن بذاته التسليم التام بوجود الارادة وان كانت مقيدة .

ومرة ثانية راح الكاتب يقول « وإذا كان ذلك شأن الجيل الواحد فان الفرد الذى هو ذرة منه يحتمل تأثير ملايين من ارادات معاصرة ، وملايين الملايين من ارادات الأجيال الماضية »... وهذا مقتضاه بالضرورة أن هذه الارادات المتعددة لها وجود صحيح بالتالى ، فلماذا تتلاشى اذا ارادة الفرد منا فى وسط هذا الحضم الهائل من ارادات الآخرين ؟ وإذا كانت ارادات الآخرين تصلح سببا صحيحا لأى أمر فلم لا تكون ارادة الفرد نتيجة صحيحة بحسب هذا المنطق نفسه ؟!

ومثل هذه الأقوال التى تثبت الارادة الانسانية - ولو فى أدنى صورها - نقابلها كثيرا فى هذا التحليل الذى لم ينجح فى نفيها فى النهاية بقدر ما نجح فى اثبات توافرها - ولو على وجه من الوجوه - ومهما كانت مقيدة بطروف الزمان والمكان ، والميلاد ، والبيئة والنشأة .

وهذا الأسلوب الذى اتبعه الكاتب فى سياق دفاعه عن الجبرية المطلقة استنادا الى « الحقائق الوضعية » للحياة كما يراها لا يكاد يختلف شيئا عن أسلوب بعض الجنائين من أنصار « المدرسة الوضعية الايطالية » عندما يدافعون عن نفس هذه الجبرية المطلقة استنادا الى نفس « الحقائق الوضعية » التى تقع وراء السلوك الاجرامى كما يفهمونها . فان هؤلاء الآخرين يسندون هذا السلوك

الاجرامى الى عوامل الميراث ، والوسط الزمانى والمكانى ، والدوافع النفسية والتاريخية بحسب المذاهب التى ينتمون اليها فى علم الاجرام وهى متعددة وتسمى بدورها الى مدارس متنوعة .

ويبلغ هذا الاسناد الى القدريّة المطلقة ذروته عند سيزار لومبروزو الجنائى الايطالى المعروف ، وعند بعض أنصار المذاهب المتطرفة فى « الدفاع الاجتماعى » والتى لنا عودة تفصيلية الى مناقشة أسانيدها فى دعوى الجبرية ونفى الوظيفة الخلقية للتشريع العقابى والتى لا تختلف شيئا يذكر ، بل لعلها لا تختلف اطلاقا عن الأسانيد التى أسلفناها الا من زاوية ارتباطها بالسلوك الاجرامى ، وارتباط السلوك الاجرامى بها . فالقاعدة الفلسفية واحدة بما لها وبما عليها ، وبما يرتبط بها من أصل وما قد يرد على هذا الأصل من قيود مسلم بها أو متنازع عليها .

وفى الباب المقبل مايتضمن بذاته امتدادا لمناقشة وجهة نظر الجبرية المطلقة، وبوجه خاص من ناحية التوفيق بين السببية وبين حرية الارادة وبين حرية الارادة ودور النوايس الطبيعية الخلقية التى تقف وراء الأحداث، حتى وان بدت لنا فى كثير من الأحيان غامضة غير مفهومة ...

الباب السابع

في التوفيق بين التسيير والتخير

تهديد وتوبيخ

عاجلت فيما سبق - بعض الاتجاهات القائلة بالتسيير ، كما عاجلت بعض الاتجاهات القائلة بحرية الارادة أثناء معالجة موضوعات الأبواب الستة السابقة. وقد تعمدت فيها أن أتحدثى - على قدر الامكان - الدخول في متاهات ميتافيزيقية أو تيولوجية حتى لا يضل البحث طريقه فيها وتبدأ المشكلة من حيث بدأت ، وبلا أى تقدم يذكر .

كما تعمدت - بنفس المقدار - أن أتحدثى بعض الزوايا العلمية المادية ، مثل الكلام في المادة والطاقة ، ونشاط الجزيء والذرة ، وحركات الأفلاك والكواكب وذلك لاعتقادي أنها ليست ذات صلة حقيقية بمشكلة التسيير والتخير وأنها لن تساعد بدورها على الوصول الى أى تقدم يذكر فيها ، لأن هذه المشكلة في جوهرها مشكلة روحية - أو أن شئت عقلية - متصلة بعلاقة الذات بنواميس للكون مغايرة تماما لنواميس المادة والطاقة المادية ، بالإضافة الى علاقة الذات بنفسها ، وبخلجات وجدانها أيضا . فالاستشهاد بنواميس المادة والطاقة وما إليها استشهاد عقيم ، لا يصلح في المقام الحالى للاثبات ولا للنفى .

ومع الحرص على التزام نفس الأسلوب يحسن أن أعالج في الباب الحالى موضوع « التوفيق بين التسيير والتخير » من نفس الزوايا الفلسفية العامة التى سيطرت على سائر جوانب البحث ، والتى تريد أن تتجنب الكثير من المتاهات الجدلية التى كثيرا ما يكون فيها من عبقرية أكثر مما فيها من صدق ، أو من تعلق « بالحرف » أكثر مما فيها من رغبة جادة في الارتباط بحقائق الأمور .

وهذا التوفيق المأمول بين التسيير والتخير ينبغى - أن يستمد عناصره الأولى من الاقتناع بصحة النواميس الخلقية التى تهيم على الكون كله ، والتى

لها صداها الملموس في حقائق الحياة الوضعية ، والتي بغيرها يصبح نظام الكون كله عملا غير خلقى ، وفي نفس الوقت لا ضابط له ولا منطق . كما ينبغي أن يستمد بعض عناصره من دراسة موقف الارادة الانسانية — ومن ورائها العقل — كحقيقتين وضعتين من هذه النواميس الكونية التي يربط بينها فاموس الأسباب والمسببات ، أو الارتباط الطبيعي للأفعال بنتائجها .

هذا وقد تعرضت في الباب الرابع لموقف عدد من أبرز الفلاسفة القدامى والمحدثين من الارادة الحرة والعقل المفكر . ولا ريب أن فكرة التوفيق بين الارادة الحرة — ومن ورائها العقل المفكر — كانت ماثلة تماما في أذهان أولئك الفلاسفة عند تأكيدهم توافر حرية الارادة ، فلم يدر بخلد أى منهم أن النواميس الطبيعية التي تهيم على الظواهر المتنوعة للحياة تنفى — مهما كانت في قوتها واضطرابها — دور الارادة الحرة ، ولا العقل المفكر ، بوصفها فاموسين طبيعيين من أخطر هذه النواميس التي لا تحصى .

ومع ذلك فقد أوردت من أقوالهم وآرائهم هناك هذا الجانب الذي كان — وحده — محل غنايتي فيه ، وهو اثبات توافر الارادة الحرة — ومن ورائها العقل المفكر — بأدلة فلسفية لها قيمتها البالغة ومنطقها الواضح ، المرتبط أوثق ارتباط بالحقائق الوضعية للحياة .

أما الباب الحالي فسأقصره على معالجة الاتجاهات الفلسفية التي — مع تسليمها بتوافر الارادة الحرة للإنسان — ظهرت فيها واضحة الى مدى أو الى آخر رغبة إبراز التوفيق بين دور التسيير المستمد من النواميس الطبيعية للحياة وبين التخيير المستمد من دور الأرادة الحرة للإنسان اللازمة للإمساك بزمام نفسه ، وبالتالي لتوجيه دفة الأحداث على نحو معين أو آخر .

وبعد أن استعرض جانبا من أهم هذه الاتجاهات التوفيقية لدى بعض فلاسفة الغرب والشرق ، أرى أن أعالج الجوانب التي تستحق في تقديري جذب الاهتمام أكثر من غيرها عند محاولة التوفيق بين بديهتين وضعتين قد تبدوان متعارضتين فيما يبدو ، وهما — من جانب — دور هذه النواميس الطبيعية التي تتمثل فيها أقوى أسانيد الجبرية ، ومن — جانب آخر — دور الارادة العاقلة التي تتمثل فيها أقوى أسانيد الحرية .

وغنى عن البيان أن النواميس الطبيعية تتطوى على كافة النواميس الخلقية التى عرضت لها فى الباب الثانى ، كما يدخل فيها ويرتبط بها ناموس السببية أى ارتباط النتائج بأسبابها ارتباطا محتوما ، وهو ما عرضت له فى الباب الثالث . أما فى الباب الحالى فسأعرض - بترتيب تاريخى - لبعض محاولات التوفيق عند طائفة من فلاسفة الغرب ، ثم عند طائفة من فلاسفة الاسلام ، وبعدئذ يتعين أن أعرض لأهم عناصر التوفيق بين التسيير والتخير كما ينبغى أن تستمد من الحقائق الوضعية للحياة . وعلى ذلك ينبغى أن يكون توزيع موضوعات الباب الحالى على ثلاثة فصول كالآتى :

الفصل الأول - التوفيق بين التسيير والتخير عند بعض فلاسفة الغرب .

الفصل الثانى - التوفيق بينهما عند بعض فلاسفة الاسلام .

الفصل الثالث - فى بعض عناصر التوفيق ، مستمدة من بعض الحقائق الوضعية للحياة .

الفصل الأول

التوفيق بين التسيير والتخير

عند بعض فلاسفة الغرب

لقد تعددت محاولات التوفيق بين التسيير والتخير لدى فلاسفة العصرين الوسيط والحديث فى أوروبا ، واتخذت هذه المحاولات صيغا شتى يضيق المقام عن التعرض لها كلها أو جلها ، لكنه لا ينبغى أن يضيق عن التعرض لبعضها . وقد اخترت هنا بعض صيغ التوفيق عند أربعة من كبار فلاسفة الغرب ، من ذوى الاتجاهات الروحية الواضحة التى تسلم بالנוاميس الخلقية الطبيعية ، وبحرية الارادة ، وبالخلود ، وفى النهاية بالمصير الروحى الخلقى للانسان ، وذلك كله يلتئم مع الاتجاهات التى اقتنعتنا فى النهاية بصحتها - فى الجملة - وبصرف النظر عن التفاصيل التى قد لا نحتاج اليها فى هذا المقام .

وهؤلاء الفلاسفة الأربعة بترتيبهم الزمني هم : القديس أوغسطين ، ثم القديس توما الأكويني ، ثم مالبرانش ، ثم كط ، وسنعالج في مباحث أربعة متابعة موقف كل منهم من التوفيق بين التسيير والتخير .

المبحث الأول

موقف القديس أوغسطين

من التوفيق بين التسيير والتخير

يرى القديس أوغسطين (٣٥٤ - ٤٣٠) « أن الشر نوعان خلقي وطبيعي ، وفي الحالين لا ينسب الى الله ، ولكن الله يسمح به ، ثم يستخرج منه الخير . ومادام الشر عدما ، فليس البحث عن علته بحث عن مصدر وجود ، بل عن مبدأ نقص ، وليس يكون مبدأ النقص الا في المخلوق . فالشر الخلقي أو الخطيئة سوء استعمال الحرية بنبذ الخير الدائم والاقبال على خير زائل . فهو عدم النظام في الارادة ... وان سأل سائل كيف أعطانا الله حرية تخطيء ؟ أوليس هو المسئول عن الشرور ؟ أجبنا أن الارادة خير من حيث هي قدرة على الاختيار ، وهي رديئة شريرة حين تكون على غير ما ينبغي أن تكون ، فهنا أيضا لا يوجد الشر خارج الخير . انه لكمال أن تقدر على العمل باختيارنا ، وأن نراعي بارادتنا الحرة النظام الموضوع من الله فنساهم على نحو ما في فعل الخالق . فكيف يمكن أن يحرمننا الله ايها ؟

كما يقرر أيضا : « اذا كانت خيرات النفس وخيرات الجسد لا ترضى نزوعا الطبيعي الى السعادة ، فهل هذا النزوع عبث ؟ كلا ان في الطبيعة نظاما وغاية يجد العقل من الضروري الاقرار بها كقانون كلي . فالنزوع الطبيعي الذي لا ينتهي الى غايته تناقض صريح ، وشيء غير معقول ، فلا يبقى الا أن نقر بوجود أعلى كامل سرمدي هو الخير الأعظم ، وهو سعادتنا الكاملة الدائمة . فكما أن حياة الجسد هي النفس ، فكذلك حياة النفس هي الله ، ونحن حين نزرع الى الخير الكامل أو السعادة نزرع في الحقيقة الى الله نزوعا طبيعيا تلقائيا .

ومهما تفعل فنحن تفعل ما يريد الله ، فعلى أن نطابق بين ارادتنا والارادة الالهية ، وأن نحول القضية المعربة عن الواقع الى قضية معربة عن الواجب ، فان فلسفة أخلاقية لا تتصور بدون الزام وبدون جزاء ، فقد نرى بوضوح أين توجد السعادة الحققة ، ثم نريد ونختار سعادة أخرى ، فلا تبقى حرمة للفضيلة ولا يبقى لها سند ، فاذا كان الله قد وضع نظاما معيننا فينا وفي سائر الأشياء فانما وضعه لكي يحترم كما قدمنا^(١) .

البحث الثاني

موقف القديس توما الأكويني

من التوفيق بين التفسير والتخير

يعتبر القديس توما الاكوينى من أبرز فلاسفة العصر الوسيط في أوروبا ، وقد أحدثت فلسفته تأثيرا عميقا في عدد مذكور من الفلاسفة الذين لحقوه . وقد قرأ للفيلسوف العربى ابن رشد وتعمق فيه ، وتأثر به أيضا ، وإن كان قد دخل في صراع مع الرشديين كما دخل في نفس الصراع مع الأوغسطينين^(٢) الذين كانوا يقولون ان أزلية العالم مستحيلة قطعاً ، وكان هو يقول مع ابن ميمون وألبرت الأكبر بإمكانها عقلاً . وهو يعد - كالفيلسوف العربى ابن رشد - من أفضل شراح أرسطو الفيلسوف الاغريقى العظيم .

وفي شأن التفسير والتخير يتساءل القديس توما: «هل تقتضى الحرية أن يصدر فعل الارادة عنها أصلاً ؟ لقد قيل هذا ولكنه غير صحيح ، فان الله المحرك الأول الذى يحرك كل قوة الى فعلها ، فالله يحرك الارادة بامالته اياها ياطنا ، وليس هذا التحريك قسراً ، لأن المقصور هو الذى يتحرك ضد ميله الخاص ، والله يحرك الارادة بأن يؤتيها ميلها الخاص فتتحرك من تلقاء نفسها ، لذلك لا يرتفع الثواب أو العقاب ، وانما كان يلزم الارتفاع لو كانت الارادة تتحرك من الله بحيث لا تتحرك من تلقاء نفسها .

(١) عن « تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط » للدكتور يوسف كرم ١٩٦٥ ص ٤٨ - ٥٢
(٢) هم أتباع القديس اوغسطين الذى تحدثنا عنه آنفا .

أجل ان الانسان باختياره يحرك نفسه الى الفعل ، لكن ليس ضروريا للاختيار أن يكون المختار هو العلة الأولى لنفسه ، كما ليس يلزم لكون الشيء علة لآخر أن يكون علته الأولى . فانه ، كما أن بتحريكه العلة الطبيعية لا يزيل كون أفعالها طبيعية ، كذلك بتحريكه العلة الارادية لا يزيل كون أفعالها ارادية ، فانه انما يفعل في كل شيء بحسب طبيعة الشيء^(١) .

وقد ذهب القديس توما أيضا الى « أن الشيء الوحيد الذى يلزم الارادة هو الخير المطلق أو السعادة القصوى . ذلك لأن الارادة بمجرد ما تمارس نشاطها ، فان ثمة شيئا لابد أن تريده بالضرورة ، ولا يمكن لها ألا تريده ، وذلك هو الخير المطلق le bien absolu الذى من شأنه أن يشبع سورتها اللامتناهية ؟ ولكن لما كان الخير الذى يمرض لها في هذا العالم هو بالضرورة خير نسبي لا يخلو من أوجه نقص ، فان شيئا لا يمكن أن يلزم الارادة أو أن يحملها على العمل بالضرورة .

ومعنى هذا بعبارة أخرى أنه لما كانت الضرورة الوحيدة التى تقهر الارادة على الفعل انما هى السعادة القصوى ، فان الارادة حرة بالقياس الى كل شيء آخر ، أعنى بالنسبة الى كل ما عدا هذا الخير المطلق . وبما أن هذا الخير المطلق لا وجود له في عالمنا الحاضر ، مادامت السعادة القصوى أمرا ممتنعا في عالم ناقص ملئ بالشقاء والشرور ، فان الارادة اذن حرة بصفة عامة ، وهكذا نرى أن القديس توما يستنتج وجود الحرية هنا من وجود الضرورة هناك .

ولكن ما هو موقف الارادة الانسانية بالنسبة الى تلك الحريات الأرضية الناقصة ؟ هنا ينسب القديس توما الى الارادة الانسانية حرية خاصة يسميها حرية اللاتحدد أو اللاتعين *liberté d'indetermination* فيقول ان الارادة تجد نفسها في حالة تردد أمام كل خير ناقص تلتقى به ، لأنها قد تنظر الى ما فيه من جانب خير فتستصر له ، أو قد لا ترى منه الا ما فيه من جانب شر فتشور عليه .

(١) المرجع السابق من ١٧٥ ، ١٧٦

وما يحمل الارادة على رؤية هذا الجانب دون ذلك انما هو نظرها العقلى الذى يترتب عليه حكمها العقلى . فالفعل الحر عنده هو ثمرة مشتركة للعقل والارادة معا ، لأن كل تصميم ارادى هو وحدة مشتركة قوامها سيطرة الارادة على الحكم العقلى *la maitrise de la volonté sur le jugement pratique* أو بمباراة أصح تحديد العقل للارادة فى مجال العلية الموضوعية ، وتحديد الارادة للعقل فى مجال العلية الفاعلية . وهكذا ينتهى القديس توما الى القول بأن حريتنا تنحصر فى سيطرتنا على أحكامنا ، وسيطرتنا على أحكامنا تنحصر فى سيطرتنا على اتباعنا^(١) .

البحث الثالث

موقف مالبرانش

من التوفيق بين التفسير والتخير

من أحسن الفلاسفة المؤمنين بالمصير الخلقى للانسان نقولا مالبرانش N. Malebranche (١٦٣٨ - ١٧١٥) وقد تلمذ على فلسفة القديس أوغسطين ، ثم على فلسفة ديكارت . وقد أعجب بهذا الأخير إعجابا خاصا ، خصوصا بمنهجه القائم على وجود الله وروحانية النفس وخلودها .

وهو يعرف الارادة بأنها « محبة الخير على العموم ، ويلاحظ أننا لا نجب شيئا الا أن يكون خيرا حقا ، أو يبدو كذلك . ويقول ان هذه المحبة يطبعها الله فينا ، وانها مبدأ محبة الأشياء بالخصوص . فالارادة هى الأثر المتصل الصادر عن صانع الطبيعة والموجه للنفس نحو الخير على العموم . واذا ما جاء الى النظر فى حرية الارادة أثبت الحرية بشهادة الوجدان ، وبما قال من أن موضوع الارادة الخير على العموم ، اذ متى كان الحال هكذا كان فى استطاعة الانسان أن يتمتع

(١) عن كتاب « مشكلة الحرية » للدكتور زكريا ابراهيم طبعة ثانية ص ١٦٠ ،

١٦١ وهو يحيل القارئ الى :

Laporte : La Liberté et L'attention Selon Saint Thomas :

La Revue de Métaphysique et de Morale 1934 P. 24.

من محبة أى خير جزئى لقصور الخيرات الجزئية عن استنفاد كفايته للمحبة وارضاء ارادته كل الرضا .

ثم يضطر الى القول بأن الاختيار فعل صورى فحسب أو فعل باطن عاطل عن الفاعلية من حيث أن الفاعلية لله وحده ، والله هو الذى يحقق ارادات الانسان ، بل ان الله هو الذى يصور لنا فكرة الخير الجزئى ويدفعنا نحوه ، فلا يبقى للنفس فعل . ومهما نقل ان الاختيار فعل صورى ، فالمذهب ينفى كل فعل عن المخلوق . وإذا سألنا : كيف نمزو الخطيئة الى الله ؟ أجاب مالبرانش بأن « الحاطىء لا يصنع شيئا من حيث أن الشر عدم ، وانما هو يقف ويطمئن عند الخير الجزئى ، ولا يتبع الله » . أو ليس وقف دفع الله وتوجيهه يستلزم بذل فعل ؟

كما يقول أيضا « العقل صوت الله فينا ، ومن لا يصغى اليه يقع فى الخطأ والخطيئة ، ويحكم على الأشياء بعقله الخاص لا بالعقل الكلى الموجود فينا كجزء لاشخصى الهى يستطيع استكشاف النظام بالرغم من اختلاف تكوين العقول بالتربية والعادة وظروف المكان والزمان . هذا الاختلاف هو السبب فى اختلاف الأخلاق ، أما اذا عاد الناس الى العقل الخالص ، فانهم يهتدون الى نفس القواعد الأخلاقية . وفى كل هذا يتابع مالبرانش القديس أوغسطين ويخالف ديكارت ، لكن المذهب فى جملة عبارة عن استخلاص النتائج المنطوية فى مذهب ديكارت ^(١) .

كما يذهب مالبرانش أيضا الى أن الله هو وحده العلة الحقيقية » وأن هذه العلة لا يمكن أن تهب قوتها للمخلوقات ، فهى لا تستطيع بحال أن تخلق عللا حقيقية بمعنى الكلمة ، لأن الاله لا يستطيع أن يخلق آلهة ، وتبعا لذلك فهو يقرر أننا لسنا مطلقا عللا فاعلية تحدث الحركة ، بل نحن مجرد علل « مصادفة » أو علل « اتفاقية » Causes occasionnelles .

والواقع أن ما يسميه مالبرانش بالحرية انما هو مجرد تعبير عن قدرة الارادة على الانصراف الى اللذات والالتقياد للخيرات الجزئية ، بدلا من أن تنزع بالضرورة

(١) عن « تاريخ الفلسفة الحديثة » للدكتور يوسف كرم طبعة ١٩٦٢ ص ١٠٣ ، ١٠٤ .

الى الخير الأسمى بصفة عامة . فالحرية عنده هي امكانية الانقياد للذة ، والبعد
عن الخير الأعظم ، وهذا في الحقيقة هو أعظم مظهر للعبودية ، وأعلى صورة من
صور الاسترقاق ...^(١) » .

المبحث الرابع

موقف كمنط

من التوفيق بين التسيير والتخير

من أكثر الفلاسفة توفيقا في محاولات التوفيق بين التسيير والتخير عما نوييل
كمنط وهو يرى أن التناقض بين الحرية والحتمية قد يمكن حله بالرجوع الى تفرقة
المشهورة بين الظواهر الخاضعة للزمان والمكان ، وبين الحقائق التي هي خارجة على
الزمان والمكان : « فالحياة الانسانية في نظره مزدوجة ، لأن هناك أولا وجودنا
الحسي الذي يتمثل في سلسلة من الأفعال الخارجية وهذه تندرج تحت عالم
التجربة ، فهي لهذا مترابطة كسائر الظواهر ، وفقا لقوانين الحتمية ، ومن هذه
الناحية يمكن اعتبار الانسان مجرد ظاهرة .

ولكن يجب أن نلاحظ من ناحية أخرى أن أفعالنا الخارجية ليست سوى
رموز أو مظاهر تعبر عن خلقنا الباطني ، أي عن « ذاتنا » الحقيقية . وهذه الذات
أو الأنا ليست باطنة في الزمان ، بل هي عالية عليه ، فنحن اذن خاضعون لقوانين
الضرورة في جانبنا الذي يخضع للزمان ، ويتحقق في عالم التجربة ، ولذلك فان
أفعالنا مرتبطة ارتباطا ضروريا بما تقدمها ، أعني بالبواعث والوفاغ السابقة
عليها ، بحيث أنه لو تمكن أحد من معرفة سائر بواعثنا ودوافعنا ، بل سائر أفكارنا
واقعالنا لاستطاع أن يحسب سلوكنا في المستقبل بدرجة من اليقين قد لا تقل
عن حسابنا لكسوف الشمس أو خسوف القمر »^(٢) .

(١) عن « مشكلة الحرية » للدكتور زكريا ابراهيم طبعة ثانية ص ١٦٢

(٢) عن المرجع السابق ص ٣٨ ، ٣٩

وكنط لا يتحقق من وجود حرية الارادة التي ينسبها الى ذاتنا عن طريق التجربة السيكولوجية ، ولا عن طريق البرهان المنطقي ، بل عن طريق الشعور بالواجب : فالواجب هو القانون الذي يحدد ما ينبغي أن يكون ، بعض النظر عما كان أو ما هو كائن أو ما سوف يكون^(١) . ولو أننا كنا نحيا مجرد حياة زمانية محسوسة لما كان في وسعنا أن نتحدث الا عما كان ، وعما هو كائن ، وما سوف يكون ، أغنى عن الظواهر الماضية والحاضرة والمستقبلية فقط ، دون أن يكون في وسعنا بأى حال أن نتحدث عما ينبغي أن يكون ، أو أن نتصور ما يجب أن يكون ، وليس ثمة واقعة أو ظاهرة يمكن أن تثبت عكس ذلك .

ومهما حاول الناس أن يبرروا أماننا حدثا سيئا قد وقع بقولهم مثلا ان هذا العامل أو ذلك قد تسبب ضرورة في حدوثه ، أو بقولهم ان شيئا ما بعينه كان لابد أن يفضى حتما الى وقوع هذا الحدث السيئ ، وليكن مثلا كذبة قلت ، فان كل هذه الاعتبارات المستندة الى التجربة أو الى الزمان لا يمكن أن تمنعنا من أن نقرر بأن هذه الكذبة ما كان ينبغي أن تحدث بل هي لا يجب مطلقا أن تكون.

وهكذا نرى أن كنط قد حول أنظارنا الى مجال جديد ، لأننا لم نعد بصدد وجهة نظر منطقية أو تجريبية ، بل نحن هنا في مجال أخلاقي قوامه فكرة الواجب . أجل فان حياتنا الحسية ليست كل شيء ، لأننا نحيا حياة أخلاقية ، وهذه وحدها هي حياتنا الحقيقية ، اذ أن ذاتنا الحقيقية انما تتمثل في حياتنا الأخلاقية . والواقع أن الشيء الوحيد الذي يجب اعتباره يقينيا مباشرا مطلقا انما هو الواجب . والواجب في نظره يتصف بأنه صوري محض ، طابعه النزاهة المحضة ، ورائده التعبير عن صوت العقل ، دون الخضوع لأي شيء آخر^(٢) .

ان كل ما عدا الواجب قد يحوطه الشك ، وقد يحتمل النقاش لأنه شرطى hypothetique وأما الواجب فهو وحده الذي يتصف بطابع الأمر المطلق ، طابع اليقين الذي لا يقبل جدالا ولا نقاشا . ان الشر لا ينبغي أن يكون ، بغض

Kant : Fondements de la Métaphysique des Moeurs. Trad. Fr. (Barni) P. 100. (١)

Kant : Critique de la Raison Pratique trad. fr. Par Picavet Alcan p.p. 51-52. (٢)

النظر عما اذا كان موجودا بالفعل ، أو ما اذا كان قد وجد أو ما اذا كان من الممكن أن يوجد في المستقبل . تلك هي صرخة العقل ، والعقل هو في الحقيقة صميم وجودنا ، ان لم يكن هو جوهر ذاتنا المتعالية » (١) .

الفصل الثاني

التوفيق بين التسيير والتخير

عند بعض فلاسفة الاسلام

انقسم أئمة المسلمين الى فريقين : فريق يؤمن بالتسيير المطلق ، وآخر يؤمن بالتخير المطلق ، واستند كل فريق منهما الى آيات ونصوص كثيرة تؤيد وجهة نظره : وبلغ هذا الانقسام ذروته في الخلاف بين أهل الجبر والمعتزلة .

« أما الأولون فذهبوا الى أن الانسان لاحرية له على وجه الاطلاق ، وأن كل فعل من أفعاله ليس من كسبه ، بل هو مفروض عليه فرضا . أما المعتزلة فقالوا بحرية الانسان واستقلاله في القيام بأفعاله ، مما يجعله مسئولاً عنها وأهلاً لأن يعاقب أو يثاب عليها . فهم يريدون إذن أن يرفعوا التناقض الذي يقع فيه أهل الجبر ، وهو أن يكون المرء مجبراً وأهلاً للعقاب والثواب في الوقت نفسه . وبدبهى أن رأى الجبرية رأى ضعف وتخاذل وتواكل ، وفيه اقرار بتكليف الانسان بما لا يطاق . ولو كان الأمر كذلك لفقدت القواعد الأخلاقية قيمتها ولوزع الثواب والعقاب بطريقة قائمة على التعسف . ولا يخلو رأى المعتزلة من الشطط والغلو لأنه يفضي لامحالة الى انكار تدخل الارادة الالهية (٢) » .

ويضيق المقام الحالي عن سرد حجج كل من الفريقين ، أو مناقشتها ، أو تتبع تاريخ الفكر الاسلامي من هذه الناحية فان ذلك يبعد بنا حتما عن نطاق دراستنا ذات الطابع الوضعي ، وينتقل بنا الى مناقشات تيولوجية قلنا فيما سبق انها

(١) عن « مشكلة الحرية » المرجع السابق ص ٤١

(٢) عن كتاب « ابن رشد وفلسفته الدينية » للدكتور محمود قاسم طبعة

١٩٦٤ ص ١٨٥

ليست من وسائلنا في محاولة الوصول الى الحقيقة . انما مما يفيد القارىء حتماً أن يعلم شيئاً عاماً عن بعض محاولات التوفيق بين هذين الاتجاهين المتعارضين ، لأنها تلتقى - بالأقل في نتائجها الكلية - مع بعض الحلول التي وصلت اليها الفلسفة الوضعية بوجه عام . وسنعرض فيما يلي لموقف خمسة ممن حاولوا هذا التوفيق بصورة أو بأخرى وهم أبو الحسن الأشعري ، وأبو حيان التوحيدي ، وابن رشد، ومحمد عبده ، ومحمد اقبال مفردين لكل واحد منهم مبحثاً على حدة :

المبحث الأول

موقف أبي الحسن الأشعري

من التوفيق بين التفسير والتخيير

من أهم محاولات التوفيق بين الحرية والجبرية تلك التي قام بها الامام أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري^(١) « الذي لم يرتض قول المعتزلة في اطلاق ارادة الانسان واختياره ... فكان له رايه الذي أصبح فيما بعد الرأى الذي تقول به الجماعة » أهل السنة .

يقول « دى بور » في كتابه عن « تاريخ الفلسفة الاسلامية »^(٢) : « وظهر من بين صفوف المعتزلة رجل كانت رسالته أن يتوسط بين مختلف الآراء ، ويقيم بناء المذهب الذي عرف في الشرق ثم في سائر بلاد العالم الاسلامى بأنه مذهب أهل السنة . وقد استطاع الأشعري أن يجعل لله ما يليق دون أن يتحيف حق الانسان . فالانسان عنده يمتاز بأنه يستطيع أن يضيف الى نفسه ما يخلقه الله فيه من الأفعال وأن يعتبر ذلك من كسبه ...

ان الأشعري قد وقف في وجه المعتزلة فانتزع من بينهم الانسان الذي جعلوه خالقاً منفرداً بخلق أفعاله وتدير وجوده . وكأنه يطاول اله العالمين وينازعه

(١) ولد بالبصرة عام ٢٦٠ او ٢٧٠ هجرية وتوفى حوالى سنة ٣٣٠ هـ راجع ترجمة حياته في « عقيدة السفارينى ص ٢٧٥ » .
(٢) ترجمة أبى ريده ص ١١٧

سلطانه .. انتزع هذا الانسان الالهى ، ونزل به الى واقع الحياة البشرية فجعله كاسبا لأفعاله لا خالقا لها ، عاملا بإرادته ولكن فى ظل من ارادة الله ومشيئته ...

وقد عد كثير من العلماء والباحثين قول الأشعرى « بالكسب » لغزا تندروا به ، ووضعوه موضع العقد التى لا يعرف لها حل ، أو الأمور التى لا يستبين لها وجه ، ذلك أنهم لم يروا فارقا واضحا بين « الخلق » الذى يقول به المعتزلة وبين « الكسب » الذى يقول به الأشعرى ويراه مناقضا للقول بالخلق !

يقول ابن تيمية^(١) فى تنفيذ نظرية الكسب ... « ولا يقول الأشعرى ان العبد فاعل فى الحقيقة بل كاسب ، ولم يذكر بين الكسب والفعل فرقا معقولا ، بل حقيقة قولهم — أى الأشعرية — قول جهم^(٢) ان العبد لا قدرة له ولا فعل ولا كسب^(٣) » .

وعلى أى ، فان نظرية الكسب هذه قد دار حولها الباحثون لا ليثبتوا للانسان اختيارا مطلقا ، كما يقول المعتزلة ، وانما ليثبتوا للانسان نوعا من الاختيار وأن يضعوه بين الاختيار والجبر ، فلا هو مختار مطلق ، ولا هو مجبر ملزم ... ان له ارادة ، ولكنها ارادة مقيدة بأكثر من قيد .

ولقد صار الأشعرى بقوله هذا زعيما لحركة أطلق عليها لفظ « الأشاعرة » نسبة اليه ، ثم أصبحت هذه الحركة معبرة عن رأى أهل السنة . وقد ظاهر هذه الحركة كثير من علماء السنة وفقائها ، ومنهم امام الحرمين أبو المعالى الجوينى ، والقاضى أبو بكر الباقلانى ، وفخر الدين الرازى ، والامام الغزالى ، ولسان الدين الخطيب ، وكثير غيرهم .

ويدور رأى الأشاعرة — كما أشرنا من قبل — على القول بأن الانسان فى منطقة حرام بين الجبر والاختيار . فالانسان مختار فى قالب مجبور ، وأنه أشبه

(١) فى « النبوات » لابن تيمية ص ٩٧

(٢) جهم بن معبد راس الجبرية .

(٣) عن كتاب « القضاء والقدر » للأستاذ عبد الكريم الخطيب ص ١٧٣ ، ١٨٤

براكب سفينة تمخر عباب المحيط ، فهو حر مختار يسير كيف يشاء وأين يشاء داخل هذه السفينة ولكنه مجبور مسير هو وسفينته بعوامل خارجية ... وكذلك الانسان سفينة الوجود^(١) .

والاشاعة هنا قرييون من الفلاسفة الغربيين القائلين بنظرية الاتفاقية ، أو نظرية الظروف والمناسبات . ومعناها أن كل فعل انما هو في الحقيقة لله ، ولكنه يظهر على نحو ما يظهر اذا تحققت ظروف خاصة انسانية أو غير انسانية ، حتى لكأنما يخيل للانسان أن الظروف هي التي أوجدته . ومن أنصار هذه النظرية الفيلسوف الفرنسي مالبرانش .

والأشعري يرى ألا تأثير للقدرة الحادثة في الأحداث . . . وانما جرت سنة الله بأن يلزم بين الفعل المحدث وبين القدرة المحدثه له ... اذا أَرادَه العبد وتجرد له ، ويسمى هذا الفعل كسبا . فيكون خلقا من الله تعالى ، وكسبا من العبد . . . في تناول قدرته واستطاعته^(٢) .

المبحث الثاني

موقف أبي حيان التوحيدي

من التوفيق بين التسيير والتخير

هذه النزعة التي تحاول التوفيق بين الحرية والجبرية نجدها أيضا في بعض كتابات أبي حيان التوحيدي الذي يقول « بأن من لحظ الحوادث ، والكوائن ، والصوارد ، والأواني من معدن الالهيات ، أقر بالجبر ، وعرى نفسه من العقل والاختيار والتصرف والتصرف لأن هذه كلها وان كانت ناشئة من ناحية البشر ، فان منشأها الأول انما هو من الدواعي والبواعث والصوارف التي تنسب الى الله الحق . . . فأما من نظر الى هذه الأحداث والكائنات والاختيارات والارادات

(١) انظر « الفلسفة والأخلاق » عند ابن الخطيب ص ٥٩

(٢) عن « القضاء والقدر » المرجع السابق ص ١٨٥ ، ١٨٦

من ناحية الكاسيين الفاعلين المحدثين اللائمين الملوين المكلفين فإنه يعلقها بهم ويلصقها برقابهم ويرعى أن أحدا ما أتى إلا من قبل نفسه ، وبسوء اختياره ، وبشدة تقصيره وإيثار شقائه .

ثم يقول أبو حيان - وهذا هو الجانب الهام من أقواله - « ان الملحوظين صحيحان ، واللاحظين مصيبان ، ولكن الاختلاف لا يرتفع بهذا القول والوصف ، لأنه ليس لكل أحد الوصول الى هذه الغاية ، ولا لكل انسان اطلاع الى هذه النهاية^(١) » . فهو يسلم بالجبر والاختيار معا مع تسليمه بالعجز عن الوصول الى تعليل لصحتها معا .

المبحث الثالث

موقف ابن رشد

من التوفيق بين التفسير والتخير

ممن تناولوا هذا الموضوع - موضوع التفسير والتخير - ابن رشد فيلسوف قرطبة (سنة ٥٢٥ - ٥٩٥ هـ) الذي ذهب بدوره الى التوسط بين الحرية والجبرية عندما قال « ان الله خلق لنا قوى تقدر بها أن نكتسب أشياء هي عبارة عن أضداد ، ولكن اكتساب تلك الأشياء لا يتحقق لنا الا بمؤاتاة أسباب سخرها الله لنا من خارج . فالأفعال المنسوبة اليها تتم بالأمرين معا ، أعني بارادتنا وبالأسباب الخارجية .

أما هذه الأسباب الخارجية فهي المعبر عنها عادة بقدر الله . وقد سخرها الله لنا حتى نريد بمقتضاها أحد المتقابلين « فان الارادة انما هي شوق يحدث لنا عن تخيل ما ، أو تصديق لشيء ، وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا ، بل هو شيء يمرض لنا عن الأمور التي من خارج » .

(١) في كتاب « الامتناع والمؤانسة » تحقيق احمد أمين واحمد الزين ١٩٣٩ ج ١ ص ٢٢٣

فابن رشد يسلم بحرية الارادة لأن الاستطاعة عنده شرط من شروط التكليف كالعقل سواء بسواء ، لكنه لا ينكر وجود الضرورة أصلا ، وهو يضرب لذلك مثلا فيقول : « انه اذا ورد علينا أمر مشتهى من خارج اشتتهناه بالضرورة من غير اختيار فتحركنا اليه ، كذلك اذا طرأ علينا أمر مهروب عنه من خارجنا كرهناه فهربنا منه ^(١) » .

كما يرى ابن رشد « أن التناقض الظاهري الذي تنطوي عليه النصوص الشرعية لم يوجد عبثا ، بل لحكمة وعناية الهية ، لأنه يوحى الى العلماء بالحل الفعلي لمشكلة القضاء والقدر . وطبيعي أنه يعد نفسه أحد هؤلاء العلماء ، فما الحل الذي ارتضاه هذا الفيلسوف ؟ ان الله وهبنا قوة نستطيع بها فعل أحد المتضادين ، وهى قوة غير محددة ، وهى تلك التى نطلق عليها اسم الارادة . وهذه الارادة مخلوقة لله سبحانه فى حين أن النتائج التى تؤدى اليها هذه القوة تعتبر نتائج انسانية بمعنى الكلمة . ومع هذا فليس لهذه القوة غير المحددة حريتها الكاملة ، ذلك لأنها تتأثر بالأسباب الخارجية التى وضعها الله فى متناول أيدينا . فهذه الأسباب تساعد على تمام أفعالنا أو تحول دون تفاذها ، وهى التى تحدد اختيارنا لأحد الحلول المختلفة .

بل يمكن القول بأن تلك الأسباب الخارجية تدفعنا فى كثير من الحالات الى عمل من الأعمال على نحو اضطرارى ، وهذا هو ما يحدث فى أفعالنا المنعكسة ، أى فى تلك الأفعال التى تتم دون أن تتدخل الارادة كالسعال أو التثاؤب أو الهرب أمام خطر محقق ، أو ضيق الحدة عند اشتداد الضوء . كذلك تتوقف الأعمال الارادية على الأسباب الخارجية ، لكننا متى اخترنا فعلا معيننا ونفذناه فإنا نسترد حريتنا كاملة ونصبح مسؤولين عن أفعالنا .

ومعنى هذا أن أفعال الانسان ليست اختيارية تماما ولا جبرية تماما ، وإنما هى تجمع كما ترى بين الاختيار والجبر فى آن واحد ، لأنها تتوقف على عاملين هما ارادتنا والأسباب أو العوامل الخارجية . وهذه العوامل تتبع نظاما عاما مطردا

(١) فى كتاب «الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة» طبعة ١٩٣٥ ص ١٣٨

لا يتخلف وهذا النظام العام هو ما نسميه في عصرنا الراهن بالحتية في الطبيعة ...»^(١)

ويقول ابن رشد أيضا « ولما كانت الأسباب التي من خارج تجرى على نظام محدود وترتيب منضود لا تخل في ذلك بحسب ما قدرها بارئها عليه ، وكانت ارادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة الا بموافقة الأسباب التي من خارج فواجب أن تكون أفعالنا تجرى على نظام محدود ، أغنى أنها توجد في أوقات محدودة أو مقدار محدود . وإنما كان ذلك واجبا لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التي من خارج »^(٢) .

فالحتية في الكون عند ابن رشد هي ما يطلق عليه المسلمون اسم القضاء والقدر أى علم الله بالأشياء واختراعها أو ايجادها وفقا لهذا العلم . وهكذا يتبين لنا بوضوح أنه لا وجود للتناقض أو التضاد بين الاختيار والجبر ، أى بين الإرادة الإنسانية والأسباب الخارجية . ذلك أن أفعالنا لا تتم حقيقة الا بإجماع هذين الأمرين معا . وهذا يفسر لنا كيف تجرى أفعالنا على سنن مرسومة ، وكيف تقف عند حدود لا يمكن تجاوزها .

وهذا الرأي الذى يرتضيه أبو الوليد هو ما نراه لدى كثير من علماء الأخلاق في العصر الحاضر ، فهم يشبثون للإنسان إرادة مقيدة بالأمور الخارجية . حقا قد يحتج أنصار الجبر ، فيقولون انها ليست بإرادة مطلقة ، لكن يمكن الرد عليهم بأنها إرادة على كل حال ، لأنها تستطيع الاختيار بين أحد فعلين متضادين ، ومتى فعلت أحدهما تحققت لها حريتها الكاملة في لحظة معينة . وهذا هو السبب في أن الإنسان يعد مسئولا عن أفعاله ، اذ له الاختيار في كل لحظة بين أمور متضاربة قد يقل عددها شيئا فشيئا ، لأن هذا الاختيار يحدد للمرء اتجاهها معينا في حياته ، بحيث يكون من المسير تبديله دفعة واحدة لرسوخ العادة . ومع ذلك فان هذا

(١) عن كتاب « ابن رشد وفلسفته الدينية » للدكتور محمود قاسم طبعة ١٩٦٤ ص ١٨٧

(٢) راجع « مناهج الأدلة » لابن رشد الطبعة المصرية ص ٢٢٦

الاختيار لا يعدم جملة لدى الانسان العادى الذى تسوفر لديه شروط التكليف^(١) .

المبحث الرابع

موقف محمد عبده

من التوفيق بين التسيير والتخير

فى هذا الشأن — شأن التوفيق بين الحرية والجبرية — يتحدث الامام الشيخ محمد عبده (١٨٤٥ — ١٩٠٥) قائلا : « أما البحث فى التوفيق بين ما قام عليه الدليل من احاطة علم الله وارادته ، وبين ما تشهد به البداة من عمل المختار فيما وقع عليه الاختيار فهو من طلب سر القدر الذى نهينا عن الخوض فيه ، واشتغال بما لا تكاد تصل العقول اليه ، وقد خاض فيه الغالون من كل ملة خصوصا من المسيحيين والمسلمين ، ثم لم يزلوا بعد طول الجدل وقوفا حيث ابتدأوا ، وغاية ما فعلوا أن فرقوا وشتتوا ، فمنهم القائل بسلطة العبد على جميع أفعاله واستقلالها المطلق ، وهو غرور ظاهر ، ومنهم من قال بالجبر وصرح به ، ومنهم من قال به وتبرا من اسسه ، وهو هدم للشريعة ومحو للتكاليف ، وابطال للحكم العقل البديهي وهو عماد الايمان ...

ثم يقول أيضا : « أكرر القول بأن الايمان بوحداية الله لا يقتضى من المكلف الا اعتقاده أن الله صرفه فى قواه فهو كاسب لأبغائيه ، ولما كلفه الله به من بقية الأعمال ، واعتقاده أن قدرة الله فوق قدرته ، ولها وحدها السلطان الأعلى فى اتمام مراد العبد بإزالة الموانع أو تهئية الأسباب المتممة مما لا يعلمه ولا يدخل تحت ارادته .

وأما التطلع الى ما هو أغض من ذلك فليس من مقتضى الايمان كما بينا ، وانما هو من شره العقول فى طلب رفع الأستار عن الأسرار . ولا أنكر أن قوما قد وصلوا بقوة العلم والمثابرة على مجاهدة المداير الى ما اطمانت به نفوسهم وتشتعت

(١) عن «ابن رشد وفلسفته الدينية» للدكتور محمود قاسم ١٩٦٤ ص ١٨٩

به حيرتهم ، ولكن قليل ما هم ، على أن ذلك نور يقذفه الله في قلب من شاء ،
ويخص به أهل الولاية والصفاء ...» (١)

المبحث الخامس

موقف محمد إقبال

من التوفيق بين التفسير والتخير

في هذا الشأن يرى أيضا الفيلسوف والشاعر الباكستاني محمد إقبال (١٨٧٣-١٩٣٨) « أسبابا قائمة في الأشياء ، ولكنه يرى هذه الأسباب تعمل في ظل قدرة حكيمة عليمة ، ومن ثم فالحوادث التي تنتجها الأسباب ليست أحداثا آلية جاءت متكررة . كلا إن كل حادثة لها ذاتية مستقلة ، إنها خلق جديد تقوم القدرة الالهية على ابداعه وتكوينه ... » كما يقول إقبال : « فتقدير شيء اذن ليس قضاء غاشما يؤثر في الأشياء من خارج ، ولكنه القوة الكامنة التي تحقق وجود الشيء وممكناته التي تقبل التحقق ، والتي تكمن في أعماق طبيعته ، وتحقق وجودها في الخارج بالتالي دون احساس باكره من وسيط خارجي . ومن ثم فإن تكامل وحدة الديمومة لا يعني أن هناك حوادث تامة التكوين أشبه بأن تكون في أحشاء الحقيقة لتسقط منها واحدة واحدة ، كما تسقط حبات الرمال في الساعة الرملية . والواقع أن كل نشاط خالق هو نشاط حر ، فالخلق يضاد التكرار الذي هو من خصائص الفعل الآلي » .

ويقول أيضا « فالنفس مطالبة بالعيش في بيئة مركبة . لا تستطيع أن تحتفظ بوجودها فيها دون أن ترددها الى نظام يعطيها - أي النفس - نوعا من الضمان فيما يتعلق بسلوك الأشياء الموجودة حولها ، وعلى هذا فإن نظر النفس الى بيئتها باعتبارها نظاما من علة ومعلول هو وسيلة لا يمكن الاستغناء عنها . . . والواقع هو أن النفس بتأويلها للطبيعة على هذا النحو تفهم بيئتها ، وتسيطر عليها ، فتحصل بهذا على حريتها وتزيد بها قوة ونماء » (٢) .

(١) عن « رسالة التوحيد » طبعة ١٩٦٦ ص ٦٤ - ٦٦

(٢) راجع « تجديد التفكير الديني في الاسلام » لمحمد إقبال ترجمة عباس

محمود طبعة ١٩٥٥ ص ١٢٤

الفصل الثالث

بعض عناصر التوفيق بين التسيير والتخير

مستمدة من الحقائق الوضعية للحياة

لا يمكن ابتداء أن ينازع أى انسان فى أنه توجد نوااميس طبيعية عديدة تحكم الحياة المادية فتحكم مثلا فى الطاقة ، والمادة ، والقوة والمقاومة . وأخرى تحكم فى حركات الشمس والكواكب والأفلاك ... وأخرى تحكم الحياة فى نشوئها ، وفى تطورها ، وفى نموها ، وفى تحولها ... وبنفس المقدار لا يمكن أن تخلو الحياة من نوااميس عديدة تحكم الحياة الروحية أو أن شئت العقلية التى تمثل الجانب الحق الكائن وراء الحياة المادية ، والذي ينبغى أن يعد أصلا للحياة المادية ومبدأ ومالا . ولا نقول ذلك استنادا - فحسب - الى الحجج العقلية التى نادت بها الفلسفات العريقة فى كل مكان ، بل أيضا استنادا الى الحقائق الكثيرة التى تكشف عنها العلوم الطبيعية والرياضية الحديثة .

وأخطر هذه النوااميس الطبيعية تلك التى اقتضت أن يكون لكل كائن حى قدر ما من ارادة حرة ، ومن عقل مفكر ولو فى أدنى صوره ، وهى صورة العقل الفريزى التى تتمثل فى الهامات العجاواات والحشرات الدنيا كالنملة والنحلة . فمن باب أولى أن تتوافر هذه الارادة العاملة ، ومن ورائها العقل المفكر ، فى أعلى الكائنات الحية اطلاقا وهو الانسان .

ونفس هذه النوااميس شاعت أن يكون التطور الدائب من خصائص الارادة العاملة ، ومن ورائها العقل المفكر ، وأن يكون هذا التطور فى صالح ارتقاء الحياة وارتفاع شأنها اذا سار حثيثا ، عن طريق الفريزة الخلقية العامة ، فى سبيل الفضيلة ، حين يكون فى اتجاه الانحلال والضياع اذا سار فى سبيل الرذيلة . وكلما امتد الأمد بالحياة كلما ظهر الفارق جليا بين تطور الحياة فى هذا الاتجاه أو فى ذاك . فليست المشكلة فى استظهار هذه الحقائق البديهية كلها بل هى فى محاولة التوفيق بينها للوصول الى تعيين حقيقة موضع الانسان من التسيير أو التخير .

وفيما يلي سنعالج محاولة هذا التوفيق — كما نراها — بين ناموس السببية وحرية الارادة من جانب ، وبين النواميس الخلقية الطبيعية وحرية الارادة من جانب آخر في بحثين متتابعين .

المبحث الأول

في التوفيق

بين ناموس السببية وحرية الإرادة

ينبت فيما سبق أن التخير ينبع من حرية الارادة وأن التسيير ينبع من واجب ارتباط الارادة في كل صور نشاطها المادى والخلقى بنواميس الطبيعة البيولوجية والخلقية . ولأن ارادة الانسان تعمل خلال النواميس الطبيعية ، وعن طريقها ، فانها تمثل بذاتها ناموسا من ضمن هذه النواميس يقع في الأساس منها ، فلا ينبغي التهوين من شأنها ، ولا الغاء دورها حتى عندما نقول ان الارادة الانسانية محكومة بالعقل ، وأن هذا العقل قاصر كأشد ما يكون القصور في حكمه على كافة الأمور ، الى حد أنه كثيرا ما يخلط بين الخير والشر ، وبين الصداقة والمداواة ، فيحب ما يضره ويكره ما ينفعه . فكل صواب في تعرف ارادة العقل الأعظم يولد حتما نتائجها القريبة والبعيدة ، الجسيمة والطفيفة ، وكذلك أيضا كل خطأ له نتائجها المحتومة .

وكثيرا ما تبدو لمقولنا القاصرة أحداث الحياة ظالمة غير خلقية ، أو مفككة غير مترابطة ، أو مباغتة غير متوقعة ، لمجرد عجز عقولنا عن الاحاطة بكل نواميس الطبيعة ، وبكل أحداث الحياة في ماضيها وحاضرها ، وفي ظاهرها وخبيئها . ولكن الأمر المحقق الذى لا تعجز عقولنا عن فهمه وعن تصور صحته هو وجود نواميس طبيعية عاقلة تحكم هذا الكون — عن طريق السببية — من أكبر أحداثها الى أنفهامها : من ميلاد عبقرى الى ميلاد فراشة ، ومن ازدهار حضارة الى ازدهار زهرة ، ومن انتهاء دولة الى موت غلة ، ومن انفجار بركان الى اشتعال ثقاب ، ومن اصطدام كوكب بآخر الى اصطدام كرة بقدم طفل صغير

وذلك لأنه اذا كانت النواميس الطبيعية العاقلة تحكم الكليات الكبرى فهمي تحكم الجزئيات الصغرى أيضا ، واذا اضطربت الجزئيات الصغرى كان ذلك علامة لا تنقض على القوضى وعلى أن زمام الحياة قد أفلت ، وأدى الى خلل الكليات الكبرى . فالوجود كله وحدة متناسقة محكومة بالعقل الأعظم ، وخلال هذا العقل الأعظم وبواسطته تعمل عقولنا الضئيلة — عن طريق السببية أيضا — فتوجه ارادتنا مختارة الى الصواب مرة ، والى الخطأ مرات ومرات . وكل خطأ سابق يصلحه ألم لاحق ، وكل ألم لاحق نتيجة محتومة لخطأ سابق ، وهكذا في حياة لا تقبل الفناء ، ولكن تقبل التردد بين السعادة والشقاء ، وبين البهجة والعناء ، طبقا لارتباط النتائج بالمقدمات .

القدر لا يخبط خبط عشواء

فالقدر لا يخبط خبط عشواء في تتابع أحداثه ، انما تقديرا نحن لأسباب القدر هو الذى يخبط خبط عشواء ، لأننا لا نملك من عناصر التقدير الصحيح شيئا يذكر . وتستوى في ذلك العناصر التى قد نمزوها الى جانب التسيير في أمور الحياة مع تلك التى قد نمزوها الى جانب التخيير فيها .

وهذا الذى يصدق على أخطر الأحداث التى غيرت مجرى التاريخ يصدق بنفس المقدار على أتفه الأحداث التى قد تبدو أنها لم تغير شيئا منه على الإطلاق . فهل هناك مثلا أتفه من الدمعة التى قد تذرفها أى عين في الترح أو في الفرح؟! اتنا عندما نحاول أن نبحث عن مدى التسيير فيها أو التخيير نجد هذه العوامل وتلك متداخلة في تركيب هذه الدمعة تداخلا تاما ، بحيث يصح القول بأن هذه الدمعة تمثل — معنويا — تركيا من النوعين معا ، كما تمثل — ماديا — تركيا من عنصرى الأوكسجين والهيدروجين اللذين تتكون منهما .

وعوامل التسيير والتخيير في تتابع الأحداث تنتمى الى نواميس الطبيعة ، كما تنتمى الى ارادات الأشخاص الذين نعاملهم ، والى ارادتنا نحن أيضا ، وبالتالي الى أسلوبنا في مواجهة الأحداث والأشخاص . أى في النهاية تنتمى الى موقفنا من

نواميس الكون ، أو ان شئت القدر ، هذا الموقف الذى قد يمثل جانب التخير فيها ، وموقف نواميس الكون منا الذى قد يمثل جانب التيسير فى هذه الدفعة التى لم تذرف هباء ، ولا يمكن أن تجيء جزافا ، كما لا يمكن أن تجيء جزافا أية قطرة ماء ، أو أية هبة هواء فى هذا الكون غير المحدود كله ...

وتعذر معرفة جميع الأسباب الكائنة وراء أية حادثة لا ينفى أنها موجودة ، ولا ينفى أن بمقدور العقل الأعظم وحده أن يحيط بها جميعها ، مادامت هذه الأسباب عريقة عراقة هذا العقل نفسه ، وعريقة أيضا عراقة النواميس الأزلية التى تتحكم فى جميع الأسباب وبالتالي فى نتائجها الضرورية ، والتى يمكن القول بأنها تمثل الناموس الطبيعى الكائن وراء حكمة الأقدار ووراء تتابع الأحداث فيها .

ومن المحال أن نقرر ما اذا كان العقل الذى يحيط بكل ذلك أسمى من هذا الناموس أم أن هذا الناموس الطبيعى أسمى من أى عقل . وذلك لأن الحياة كلها تتاج اجتماعهما معا ، كما أن قطرة الماء تمثل تتاج اجتماع عنصرى الأوكسيجين والهيدروجين معا . ومن المحال فى مقام المفاضلة أن نفضل أحدهما على الآخر ، أو أن نضع أحدهما فى مركز التفوق على الآخر فان ذلك يسمو على عقول الناس بما لا يمكن التعبير عنه من سبل القياس .

ولأن حرية الاختيار — تبدو حقيقة واقعة — فلكل حدث فى هذا الوجود — أيا كان موضعه من الخطورة أو التفاهة — دوره المحتوم فى تتابع الأحداث طبقا لقاعدة ارتباط النتائج بالمقدمات ارتباطا محتوما . ومن هنا ينبغى ألا نلقى مسئولية الدموع على ارادة الله تعالى وحده ، كيما نتصل من تبعة أفعالنا ، بل ينبغى أن نسلم بأنه من داخل اطار ارادة الخالق تعمل أيضا ارادة مخلوقاته وعقولهم ، التى تتراوح فى اتجاهاتها تراوحا هائلا بين الصواب والخطأ ، وبين الخير والشر ، بمقدار درجة نموها ، ومستوى تطورها .

فليست اذا هذه العوامل الكائنة وراء الأحداث كلها محض خير ، لأن الخير المطلق مرادف للصواب المطلق ، والشر مرادف للخطأ . ولا ريب أن احتمال ما فى هذه العوامل من شر يعادل احتمال ما فيها من خير ، بل لعل فى غالبيتها من شر

ما يربو كثيرا على ما فيها من خير ، لأن الخطأ عند سواد العقول أصل ، والصواب استثناء نادر ، وذلك الى أن نصل في تسلسل الأسباب الى العقل الأعظم بوصفه محض خير أزلى ، وصواب مطلق .

ولذلك فليس في طريق أى انسان رسالة أسمى من توجيه ارادته نحو طريق الخير أى الصواب الصريح ، وبالتالي حماية عوامل الخير والصواب فيها من عوامل الشر والخطأ الكثيرة المستترة التى تحيط بها من كل جانب كاحاطة الأشواك بالأزهار . وذلك للوصول بها الى الارتباط بهذا الخير الصريح على قدر امكان القدرة البشرية وعلى حساب عوامل التضييل وما أكثرها ، وما أكثر دواعيها فى النفوس والأذهان ، خصوصا عندما يقوى سلطان الأثرة بكل ما يفرضه من طغيان ، ومن جهالة ، ومن كراهية ، ومن غرور قاتل لكل مزية ولكل وداعة فى وجدان الانسان .٩.

فأرادة الارتباط الحر — بغير ارغام من سلطة خارجية — بطريق الخير معناها ارادة التعامل تعاملًا صحيحًا مع أسمى ما فى الكون من نواميس نشطة عاملة . والذات التى تعرف كيف تصوغ مختارة علاقتها مع نواميس الكون هذه صياغة خلقية تعرف أيضا كيف تجعل علاقتها بالآخرين أكثر عمقا ونقاء ، وأكثر برا ونفعا ، وأكثر فاعلية فى تتابع أحداث الحياة نحو ما هو أجل وأبقى لها وللآخرين

بل ان هذه الذات ستجد أن أفقها أصبح أكثر اتساقا بكثير من أفق المسايرة والتقليد ، وأكثر رغبة بكثير فى الكشف عن حقائق الأمور ، وبالتالي ستجد أنها أكثر رغبة فى التحول من التفسير الى التخير ، ومن التقليد الى التفكير ، ومن المظهر الى الضمير وفى النهاية أكثر فهما لسنن الله الحكيمه فى هذا الكون العجيب ، الذى كان ينظر اليه فيما مضى باعتباره آله كبرى ، لكن أصبح ينظر اليه فى ضوء الفهم الحديث لحقيقة المادة بوصفه فكرة كبرى ، أو ان شئت بوصفه محبة كبرى عاقلة تدرك تماما ما نيفعنا وما يضرنا . وللانسان فى هذه المحبة العاقلة رسالته العاقلة التى لها دورها الايجابى المحتوم فى تسلسل الأحداث نحو الخير أو الشر ، ونحو ازدهار الذات أو نحو ذبولها ...

وذلك من شأنه أن يلقي على ضائرتنا مسئوليات عظيمة . فانه اذا كان لكل سبب حسابه وآثاره المحتومة ، فعلينا اذا ما أردنا تعديل تتابع الأحداث لمصلحتنا أن نعدل أولا مقدماتها في تصرفاتنا الحاضرة ، فنعدل بذلك أسبابها في عقولنا وضائرتنا ، وذلك يتطلب منا ابتداء أن نحاسب عقولنا وضائرتنا في الحكم على المقدمات وتقدير نتائجها المستقبلية في غير أثره ، وفي غير غلو ، بل في تواضع وروية وانكار لذواتنا التي غالبا ما تحجب عنا بغلوها حقائق الحياة ، كيما نقيم محلها أكداسا من أوهام الغرور مضللة لتصرفاتنا الحاضرة ، ولتقديرتنا لنتائجها المستقبلية .

وهذا كله يفسح مجالا واسعا لموقف عقولنا واراداتنا العاملة من نواميس الطبيعة العاقلة ولقدرة هذا الموقف على تسيير دفة حياتنا كأفراد لنا استقلالنا ، وكأجزاء في مجموعة انسانية تحد من هذا الاستقلال الى حد ما . وذلك لأن الوجود في هذه المجموعة جزء من نواميس الطبيعة ، وان كان هذا الوجود ينمى في الذات شعور التكافل الاجتماعي ، وفي نفس الوقت استقلالها الكافي عن روح الجماعة وعن أوهامها المتركة ، بل عن كل عوامل الخير والشر التي تحيط بنا من كل جانب والتي تتغلغل في أعماق الوجدان فيستمد منها الوجدان أسبابا متجددة للازدهار أو للانهار .

ولأن تسلسل العوامل المحركة للأحداث الصغرى والكبرى معا يوصلنا في النهاية الى العناية الالهية ، أى الى العقل الكامل ، العادل ، الحكيم ، الرحيم ، البار ، الوديع ... فيكون من حقنا — بل من واجبنا — أن نطمئن الى أن سير الأحداث كفيل — ولو على المدى البعيد — الذي يتجاوز بمراحل كثيرة حياة المادة العابرة — بتصحيح مظالم الأثرة والجهالة والغرور ، وكل ما يصدر عن البغى من مظالم وشرور قد تبدو غير قابلة لأى تصحيح ولو بعد دهور ودهور ...

وهذا الاعتقاد كفيل وحده بأن يبعث في النفس احساسا دافقا بالأمن والسلام ، والتسليم بسيادة ارادة الله على ارادة الانسان ، بحكمة الله وبحماقة الانسان ، بعذل الله وبظلم الانسان ، بكمال الله وبنقص مخلوقاته مع تتمهم في نفس الوقت — وبساح منه — بمقدار لا يستهان به من حرية الاختيار مظهرها اشتراكهم في

تسيير دفة الأحداث كوسيلة لتحقيق رسالة النمو والارتقاء على أروع وجه وأدعاه
نمو هذه الحرية في الاختيار .

ومن المحال - اذا كان الأمر كذلك - أن تكون أحداث الحياة محض تسيير
أو محض تخيير ، أو أنها محض خير أو محض شر ، أو أنها محض إثارة أو محض أثرة ،
بل انها تتاج تزواج محكم بين كل أمرين قد يبدوان لعقولنا متعارضين ... وهو
تزواج يعمل عن طريق السببية ويعمل بمهارة وبغير اضطراب بمقتضى نوااميس سامية
للأخذ بيد ارادات غير سامية ، وفي النهاية لانجاح الحياة وتطورها في طريق
التناسق النهائي بين بعض عناصرها والبعض الآخر .

وهكذا تنتصر في النهاية ارادة الخير على ارادة الشر والطغيان ، مهما حمل الشر
والطغيان من أوصاف براقة شتى من الخير والصواب ، بل ومن التقوى الأصيلة
أيضا . وهذا يقتضى أن يسأل كل واحد منا نفسه دوما : أين موضعي أنا من كل
هذا الصراع الخطير بين الخير والشر ، والنجاح والفشل ، والتقدم والجمود ؟ وإلى
أين المسير أيتها الذات الحائرة القلقة ؟! واذا امتنع الفهم عن الجواب فلا أقل من
أن ننصت مليا الى الصوت الصادق الوحيد في هذا الكون الفسيح كله وهو
صوت الضمير ؟.

المبحث الثاني

في التوفيق بين سائر النوااميس الخلقية الطبيعية

وبين حرية الإرادة

ليست المشكلة الحقيقية في وصول أى عقل مفكر الى سيادة ناموس طبيعي
للأخلاق يتمثل في وجود طاقتين متقابلتين تعمل أولاها لرفعة الحياة تسمى طاقة
الايثار ، وتعمل الثانية لمقاومة هذه الرفعة تسمى طاقة الأثرة ، فان اكتشاف
هذا الناموس الخلقى ليس في شئ من نطاق ما وراء الطبيعة ، بل هو ناموس
طبيعي صارم يحدث آثاره الملموسة في حياة كل يوم بغير حاجة الى سلطة معينة تقوم

بتطبيقه . ويمكن لأى انسان أن يراقب كيف أنه عن طريق الايثار — الذى يتمثل فى التغانى فى العمل ، والسيطرة على شهوات النفس — وصل الانسان الى كشفه الباهرة التى خفت الكثير من آلام الانسانية . كما وصل — عن نفس الطريق — الى أروع فنونه التى أسهمت فى رفعة الحياة وتقدم شأنها ، وفى الجملة الى أفخر أعجافها فى أى زمان أو مكان . كما يمكن لأى انسان أن يراقب أيضا كيف أنه عن طريق الأثرة وعبادة الذات تقع كل الجرائم التى ينالها العقاب ، وأيضا تلك التى تفلت من كل عقاب وضعى ، وقد تكون أشد من الأولى وأتكى بمراحل كثيرة ، لأنها تفتح أبواب الفشل والتعاسة فى الحياة الفردية وفى جميع الروابط الاجتماعية .

فحين يوجه الايثار صاحبه الى الخدمة ، والوداعة ، والتواضع ، والعلم ، والفلسفة ، والنق ... وفى النهاية الى نجاح الحياة فإن الأثرة توجه صاحبا الى حب التسلط ، والاستسلام للشهوات ، والكبرياء ، والجهالة ، والانطواء ... بل وإلى الجريمة بكل صورها وأشكالها ... وفى النهاية الى فشل الحياة وتخلفها فى العقول وفى المشاعر ، وبالتالى فى عالم الصيغ والأشكال الخارجية ... فهل ينبغى أن يكون ثمة شك فى أن اكتشاف هذا الناموس الخلقى الطبيعى يمثل الوصول الى حقيقة وضعية بكل أسبابها ومسبباتها فى الارادات والمقول ؟! فهذه الحقيقة الوضعية لا ينبغى أبدا أن تمت بصلة الى أى نوع من تلك المجادلات التى لا ينتهى أمرها فى أمور ما وراء الطبيعة ، ولا الى الخلافات المتشعبة النطاق بين العقائد ومعتقداتها .

ومما لا ريب فيه أن العقائد كلها — وفى كل العصور — قد وصلت الى اكتشاف عظيمة الايثار وضعة الأثرة ، واعتبرت أولهما أساسا للأخلاق الصالحة ، وثانيهما أساسا للأخلاق غير الصالحة ، حتى وإن تفاوتت كثيرا أساليب المواجهة ومحاولات التوجيه الصالح . فإن التفاصيل قد اختلفت اختلافات جسيمة بحسب ظروف الزمان والمكان لأن كل أساليبنا ، وأفكارنا ، ومشاعرنا ، نسبة تختلف كثيرا بحسب ظروف الزمان والمكان .

ومما لا ريب فيه أيضا أن العقائد ، والتقاليد ، والفلسفات ، والآراء ، والمشاعر كلها لم توجد هذا الناموس الخلقى ، ولم تغرس بذوره فى بطن الطبيعة ، بل لقد

اقتصرت دورها على كشفه ، عندما بلغ عقل الانسان - ووجدانه أيضا - القدرة على هذا الكشف الهائل الذى غير مصير الحياة الانسانية ، وسما بها تدريجيا الى اتجاه مغاير لاتجاه حياة الزواحف والمجموعات ، اتجاه جعل الانسان يقف على قدميه فى طريق التطور والارتقاء التدريجى البطيء ، الذى وصل به الى حالته الآن .

ومما لا ريب فيه أنه مهما قيل ان الجريمة تناج التكوين الجثمانى ، أو تناج البيئة الاجتماعية للجانى ، فهى فى النهاية تناج تخلف فى تطور العقول والوجدانات متمسقة بقدر واضح من الأثر المدمر لكل شعور انساني كريم . فهى فى النهاية تناج هذه الأثر التى لولاهما وقع العدد الأكبر من الجرائم الخطيرة حتى عند تماثل التكوين الجثمانى أو البيئة الاجتماعية بين جانين معينين . بل لماذا لا نقول ان وراء التكوين الجثمانى للجانى يوجد تكوينه الروحى أو ان شئت العقلى الذى يتحكم فيه - الى مدى أو الى آخر - لأن الذات هى سيدة المادة وصاحبة السيطرة الحقيقية عليها لا العكس !؟ ...

وعلى هذا النحو فان المدرسة الوضعية الايطالية التى سنعرض لها فى الباب المقبل والتى تقول ان السلوك الاجرامى وثيق صلة بالتكوين الجثمانى للجانى لا تبدو - على هذا النحو - باطلة كلها ولا خاطئة تماما ، حتى وان اتسمت بمقدار كبير من الغلو والتطرف شأن كل كشف جديد ، وذلك لأنه وان كان التكوين الجثمانى خاضعا - الى حد ما - للتكوين الروحى أو ان شئت العقلى ، فان لقوانين الوراثة البيولوجية دورها فى الأثر فى التكوين الجثمانى للانسان ، وفى اعطائه أبعادا خاصة وملامح معينة قد لا يكون فيها التعبير الصادق عن تكوينه الروحى الذى اكتسبه لنفسه خلال الأجيال والآماد ...

وأيا كان رأى الصائب فى هذه المشكلة الأخيرة فان ثمة حقيقة لا يصح أن تكون محل شك فى تقديرنا ، وهى أن وراء الأحداث قوانين خلقية صارمة وثيقة صلة بعظمة الاثار وبضعة الأثر ، فى كل تطبيقاتهما وآثارهما على الآماد القريبة والبعيدة معا . وكل المشكلة الحقيقية تكمن فى اقتناع الانسان العادى بأن لكل

من الاثار والأثره آثارهما المحتومة ولو على المدى البعيد ، وربما البعيد جدا ، وذلك لأن الانسان يحيا عادة في حاضره فحسب ، ولا يجب أن يتجاوز هذا الحاضر ، أو أن يضحي منه شيئا لمصلحة المستقبل ، وربما المستقبل القريب جدا .

والتطبيق العملى للاثير أشق بمراحل كثيرة من الاقتناع النظرى بقيمته ، لأنه يتطلب فضلا عن الاحساس الصحيح بالذات حجة عظمى للآخرين الى حد انكار هذه الذات . كما يتطلب مع قوة الارادة اصرارا نادرا على ضبط النفس عن شهوات طاغية كثيرة لها رونقها وبريقها ... ولذا فإن الحكم الخلقى الصحيح على حياة أى انسان لا يكون بتقدير النصائح البراقة أو الأقوال الجميلة التى قد تصدر عنه ، بل بتأمل تصرفاته الخاصة منظورا اليها من هذه الزاوية التى لا تخطيء أبدا فى الحكم على أى شخص ، أو أى عمل ، أو أى نداء ... وهى أثره أم اثار ؟ ... وبغير هذا النظر تكون كل أحكامنا الخلقية محض ضياع وانهيار .

ولا يمكن أن تجيء روح الاثار جزافا ، أو بفتنة الى أى فرد ، أو الى أى مجتمع ، بل انها نتيجة تطور طويل فى الاتجاه الصحيح . أى نتيجة تطور مرتبط فى جوهره بمبادئ خلقية صحيحة ، حتى وان اختلف عنها فى بعض التفصيلات . فعن طريق التطور فى الاتجاه الخلقى الصحيح تنمو الفضائل ، ويصبح حقيقة واقعة الاتساق الصحيح مع نوااميس الحياة الراقية لا مجرد وهم زائف أو وعظ ضائع . وعن طريق هذا الاتساق وحده يصبح نجاح الانسان حقا مكتسبا لا يمكن أن يسلبه منه قدر من الأقدار ، مادام العقل يدعونا للتسليم بأن من وراء القدر عقل عادل وحكيم لا يعرف البغى ولا العدوان ...

ومن المحال أن نصل الى اتساق صحيح مع نوااميس الحياة الخلقية الراقية عن طريق وجدان يحيا فى دعر من هذه النوااميس ممثلة فى تصور اله باغ معتد . ولا عن طريق وجدان مراوغ ومخادع لاله ممالىء متحيز !! ولا عن طريق وجدان مرتبط بالشخص وبالطقوس ولو على حساب حقائق الحياة البسيطة ونوااميسها المترابطة . ولا عن طريق وجدان حائر فى البحث عن فضيلة صحيحة تحت أكداس ضخمة من فضائل ضالة كثيرة . ولا أيضا عن طريق وجدان متحرر من كل منطق مترابط ، وهائم فى خيال رجب ، فإن الخيال الرجب كثيرا ما يمثل بذاته اساءة

بالغة المدى الى جوهر الأمور والى منطق النواميس الخلقية المترابطة التى تحكم الكون والتى تقتضى أن نفس الأسباب تولد نفس النتائج فى كل مكان والى الأبد .

ومن العسير بداهة أن تسير الحياة فى اتجاه واحد فى مطلق الايثار أو فى مطلق الأثرة ، لكنها تتردد دائما بين انفعالات الاتجاهين مما التى تتزاحم فى وجدانات بنى البشر أجمعين ، وتختلط فيما بينها اختلاطا شبه تام بنسب متفاوتة تفاوتوا ضخما ولكن يكفى أن يقال ان الاتجاه باصرار نحو أحدهما هو الذى يحدد حياة الانسان مدى نجاحها أو فشلها فى شق طريقها . وأن المحاولات الارادية لتغليب جوانب أحدهما على الآخر - ولو فشلت - ليست ضائعة فى سفر الحياة ، وكلما نجح صاحبها فى تغليب اتجاه الايثار - رغم مشقته البالغة - بكل ما فيه من خير وعجة وفضيلة كلما أمكن القول بأن الحياة تسير بصاحبها فى طريق الوفرة والارتفاع .

فالايثار يمثل طاقة حقيقية كامنة وراء تطور الوعى ، وهو من نواميس الروح وليس من نواميس المادة ، فلا ينبغى أن يفوتنا أن الروح على ما لاحظه برجسون H. Bergson « من معدن غير معدن المادة لأنها صاعدة حرة والمادة هابطة مقيدة » . ولذا كانت الروح فى فلسفة برجسون عن « التطور الخالق » هى أصل المادة ولم تكن المادة هى أصل الروح .

ولذا تذهب هذه الفلسفة أيضا الى أن المذاهب الروحية « كانت على حق فى استماعها الى الشعور عندما كان الشعور يؤكد الحرية الانسانية . لكن العقل مازال موجودا هنا ليقول ان السبب يحدد نتيجته وأن المثل شرط فى وجود المثل ، وأن كل شيء معاد ، وأن كل شيء موجود من قبل . وقد كانت هذه المذاهب على حق عندما آمنت بوجود شخصية فردية مطلقة ، وباستقلال الفرد تجاه المادة ولقد كانت هذه المذاهب على حق عندما نسبت الى الانسان مكانا ممتازا فى الطبيعة وقالت بأن المسافة التى تفصل الانسان عن الحيوان مسافة لا نهاية لها » .

الى أن يقول أيضا « أن الشعور متميز عن الجسم الذي يبعث فيه الحياة على الرغم من أنه يكابد بعض ضروب التدهور بسبب ذلك ولكن مصير الشعور ليس مرتبطا بمصير المادة . وأخيرا فإن الشعور حر بحسب جوهره ، بل هو الحرية ذاتها ، لكنه لا يستطيع اجتياز المادة دون أن يهبط عليها ودون أن يتكيف بها . وهذا التكيف هو ما يسمى بالفعل ، وإذا استدار العقل الى الشعور الفعال أى الحر فانه يدخله بطبيعة الأمر في الحدود التى ألف أن يرى دخول المادة فيها » (١)

فتطور الروح يسير اذا في اتجاه غير تطور المادة ، ومحكوم بنواميس طبيعية غير نواميس المادة ، وهذا التمييز بين اتجاهى الروح والمادة في التطور الذى فطن اليه برجسون كما فطن اليه فلاسفة آخرون غيره أفلت من نيتشة Nietzsche ودفعه الى فلسفته الخاطئة تماما عن الخلط بين نواميس الروح ونواميس المادة فراح ينكر دور النواميس الخلقية الكائنة وراء تطور الحياة بوجه عام بوصفها طاقة هائلة وراء هذا التطور (٢) .

وهذا من شأنه أن يبرز دور النواميس الخلقية في توجيه دفة الأحداث ، حتى أن هذا الدور يكاد في نهاية المطاف أن يصبح كل شيء . ومهمة التطور في الاتجاه الصحيح هى الوصول الى محاولة الارتباط بهذه النواميس وهى محاولة قلما تنجح بسبب وجود عوائق كثيرة في الفكر والشعور مستمدة كلها من دور الأثرة ، وما يتبعها من نتائج مدمرة من شأنها أن تحجب النور عن حقائق الأمور .

وهذه النواميس لا تأبه بالغايات بقدر ما تأبه بالوسائل ، ولا تأبه بالنتائج بقدر ما تأبه بالبواغث ، حين تعودت موازيننا الخاطئة أن تأبه بالغايات دون الوسائل ، وبالنتائج دون البواغث . كما أن هذه النواميس لا تأبه بأى مجد في

(١) عن « التطور الخالق » لبرجسون ، ترجمة الدكتور محمود قاسم
ص ٢٠٥ - ٢٠٧

(٢) راجع ما سبق في ص ٧٠ - ٧٧

هذه الدنيا الباطلة كلها الا أن يكون هو مجد الفكرة السليمة ، والعمل المثمر ، والشعور النبيل ، فهذا كله يمثل مفتاح كل نجاح للحياة ، وكل انتصار حتمى للحقائق على الأباطيل مهما طال بها الأمد جيلا بعد جيل .

وهذه النواميس لا تأبه أيضا بأية آراء تيولوجية قد ترتبط بها عن فهم أو عن غير فهم لها الا بمقدار ما ترتبط هذه الآراء بمبادئ خلقية وروحية صحيحة ، ونكون عندئذ أصحاب فضل حقيقى فى هذا الارتباط بكل ما يقتضيه من قيود صارمة وتبعات جسام تمثل بذاتها أئمن ما يملكه الانسان من سبل السير فى الطريق الصحيح للارتقاء ، بل أيضا من سبل الفهم الصحيح لتصاريف القدر ، أو بالأدق تلك التى تعودنا أن ننسبها اليه ولا ننسبها الى أنفسنا بسبب ما يتراكم فيها من أباطيل الأثرة وأوهامها الجوفاء .

ونواميس الحياة الخلقية والروحية تعمل عن طريق عقولنا واراداتنا ، كما تعمل عقولنا واراداتنا عن طريق نفس هذه النواميس . فهناك تبادل مستمر بين هذين القطبين وكلاهما سالب وموجب . وهذا التبادل لا يمكن أن يتوقف الا بتوقف الحياة أو بتعطيل بعض نواميسها ، وكلاهما أمر محال . واراداتنا — ومن ورائها عقولنا — حقائق كونية نشطة عاملة فى اتجاه أو فى آخر ، وفى تغليب أى من الانفعالات على الآخر ، وفى هذا يكمن سر فاعلية الحياة ، وقوتها ، وترديها دواما بين عوامل الخير والشر ، والنجاح والفشل ، والارتفاع والضياع التى قد تحل أسماء شتى ، وصورا تتراوح بين الجمال والقبح ، والقوة والضعف ، قد تبدو جليلة واضحة ، وقد تستررها غلالات تتفاوت فى كل شيء حتى فى مدى سمكها أو شفافيتها .

وأخطر ما فى هذا النشاط الارادى أن نتأجه نتوالد الى ما لا نهاية طبقا لترابط الأسباب والمسببات . وتمتد هذه النتائج الى الآخرين بحكم التضامن الاجتماعى ، وهو ناموس طبيعى بدوره ، ولكن كل صاحب نشاط ارادى لا يمكن أن يفلت من نتائج نشاطه مهما طال بها الأمد . ولا يصلح آثار النشاط الضار سوى نشاط

نافع ، ولا يحو آثار نزوع سابق نحو الأثرة سوى نزوع لا حق نحو الايثار ،
ولا يوقف طاقة الأثرة في قدرتها على التخريب سوى طاقة الايثار في قدرتها على
البناء ...

ولا ينال من قدرة الأثرة على التخريب أن يتصور صاحبها أن كل تصرفاته
محض خير وفضيلة ، وذلك لأن ارادة الانسان محمولة دائماً على تجميل نوازعها
بأجل البواعث وأرقاها حتى عندما تقع على النقيض من نوااميس الحياة الخلقية
التي خلق الانسان لكي يسعى جاهدا الى محاولة الارتباط الصريح بها ، حتى
تعصه من نزوات الأنانية وشهواتها المدمرة للملكات العقل والوجدان . وهذه
النزوات مخادعة ماهرة ترتدى دائماً قناع الخير المطلق ، والتقوى الأصيلة أيضا .
ومن هنا تجيء ضراوتها الحقيقية ، وقدرتها في كثير من الأحيان على سحق هذا
القبس الخافت في كل نفس انسانية ، وهو قبس الوجدان .

ولولا أن حكمة الحياة أودعت في وجدان كل انسان هذا القبس الخافت الذي
يدعوه الى تفضيل الخير ، ولو لم يتجه اليه ، على الشر ولو اتجه اليه حرا مختارا
لاتجهت الحياة نحو الاجداب والضياع بدلا من اتجاهها نحو الوفرة والارتفاع ،
وكلما اشتعل هذا القبس الخافت كلما أضاء للنفس طريقها عند تخير مواقع
أقدامها في طريق الأبدية الصاعد الطويل المحفوف بالمخاوف وبالأخطار .

ومن رحمة الأقدار أنها لم تحرم حتى بعض العجاوات من هذا القبس المقدس ،
وهو قبس الوجدان ... ألم تقرأ عن حيوانات كثيرة تختار الموت طواعية لنفسها
حتى تهب الحياة لأولادها ؟ ! ... ألم تقرأ أبدا عن كلب وفي « اختار » لنفسه
الموت جوعا وعطشا عندما شعر بموت صاحبه ورغم نداء غريزة البحث عن الطعام
في كل جبروتها الذي اكتسح كل جبروت آخر الا نداء الوفاء عند هذا الحيوان
الأعجم ؟ ! ... أليس هذا كله نوعا فريدا من الاختيار القاسي الذي يعجز عنه
أكثر الناس نبلا ووفاء ؟!

وكيف تسير الحياة الى ضياع اذا كانت حكمتها قد شاعت ألا تظن بجوانب
الخير والايشار حتى على الحيوانات التي قد نعتقد خطأ أنها لا عقل لها ، وأنها
مسودة بسلطان الفرائز فلا اختيار لها في أمرها ؟ !

وكيف تسير الحياة الى ضياع اذا كان للايثار كل هذا السلطان الفعال في توجيه أحداث الوجود ، وتسلسل مقدراته التي قد نطن خطأ أنها تتسلسل بغير منطق واضح ولغير هدف حكيم ؟ ! وما كنا لنظن ذلك لو أننا اعترفنا أن أئمن ما في الحياة قيمها غير المادية ، وأهدافها السامية التي تتعارض تماما مع أى تخريب للأخلاق يجلبه حب الذات واللذات

وفي هذا الاتجاه يقول الفيلسوف والسياسى الأمريكى جيفرسون Jefferson « ان حب الذات ليس جزءا من الأخلاق ، بل انه في الواقع يناقضها تماما . انه المضاد الوحيد للفضيلة الذى يقودنا دائما - حسبا تملئ علينا نوازعنا - الى اشباع ذواتنا ، منتهكين بذلك واجباتنا التي تفرضها الأخلاق نحو الآخرين . ومن ثم فقد نصب الداعون الى الأخلاق والداعون الى الدين ضد هذا العدو مدافعهم باعتبار أنه العقبة الوحيدة التي تعوق ممارستنا للفضيلة . وجرى الانسان من نزعاته الأنانية فلن يعوقه بعد ذلك عائق من ممارسة الفضيلة ، وما عليك الا أن تخضع تلك النوازع الأنانية بالتعليم والتثقيف ، أو ضبط أعنتها فتسلم لك الفضيلة دون مناقس .

لقد قيل اتنا نطمع الجائع ، ونكسو العارى ، ونضمد جراح من ضربه اللصوص ونصب الزيت والنبذ عليها ، ونحمله على خيلنا الى الفندق لأننا نجد متعة في مثل هذا السلوك . وهكذا نرى هلفتيوس Helvetius (١) (١٧١٥ - ١٧٧١) وهو واحد من أفضل رجال الأرض وأبرع الداعين الى هذا المبدأ يقول بعد أن يعرف المنفعة « بأنها لا تدل على ما هو مالى فحسب ، وإنما كل ما من شأنه أن يجلب لنا المتعة أو يحول بيننا وبين العذاب فيقول ان الكريم

(١) وهو داع فرنسى من دعاة المادية لكنه ايضا من دعاة الانتقال من الأنانية الى الفرية في الاخلاق . وهو يقول ان الانسان الجدير بهذا الاسم يجد لذته أى منفعة في سعادة غيره ، فلا يطبق مشاهدة شقاء هذا الغير ، بل يحاول ان يخففه أو يحوه كيما يتجنب هو نفسه مشاهدة الألم .

الرحيم هو الذى لا يطيق أن يرى منظر البؤس ، ولحماية نفسه من هذا المنظر يضطر الى غوث البائس الملهوف » . هذا حقيقى بالفعل ولكنه لم يتناول المسألة كلها تناول الكامل .

ان هذه الفعال الخيرة تجلب لنا اللذة ، لكن كيف تجلبها ؟ ذلك لأن الطبيعة قد غرست فى صدورنا أيضا حب الآخرين ، واحساسا بالواجب نحوهم ، أو باختصار غريزة أخلاقية تهيب بنا دون مقاومة أن نشعر بيوئسهم ، ونسرع الى اغاثتهم ، وأن نفترض على لغة هيلفتيوس عندما يقول : « أى دافع سوى المصلحة الذاتية يمكن أن يدفع رجلا الى الفعال الكريمة ؟ » . من المستحيل لديه أن يحب الخير من أجل الخير ، وأن يحب الشر من أجل الشر ، ولكان من الممكن أن يكون الخالق فنانا مهمل الصنع لو قصد بالانسان أن يكون حيوانا دون أن يفرس فيه النوازع الاجتماعية ^(١) .

لماذا قد تتراخى نتائج أفعالنا ؟

ولعل من أقوى مظاهر حرص الطبيعة على أن تكون لنا حرية كافية فى الاختيار ، وعلى أن نشعر بها ونطمئن اليها رغم وجود هذه النواميس الخلقية ورغم سلطانها الفعال حرص الطبيعة أيضا على ألا يكون لجميع أفعالنا نتائجها الفورية المباشرة . فلو حدثت هذه النتائج الفورية دائما ، كجزء لا يتجزأ من سلوك الحياة معنا لما شعرنا بأننا أحرار فى خطئنا وفى صوابنا معا ، وبأننا سادة الموقف وبمقدورنا أن نختار بين هذا السلوك أو ذاك بملء حريتنا .

ولو كانت نواميس الحياة الأزلية تتدخل فورا لتحقيق النتائج التى تبدو لنا لازمة منطقيا — كما تتدخل مثلا قوانين الميكانيكا أو الكيمياء — لما كان للمصيب فضل فى صوابه ، ولا للمسيء وزر فى إساءته ، فلو كان من ضمن هذه النواميس الأزلية مثلا أن يتكشف الكذب أو الخداع فورا لكى يمتنع الناس عنهما ، لكان

(١) عن كتاب « جيفرسون » تأليف جون ديوى ترجمة الدكتور عبد الحميد يونس القاهرة ١٩٦١ ص ٩٩ - ١٠٠

فضل امتناعهم يرجع لهذا القانون الطبيعي لا لهم ، ويصدق ذلك أيضا على كل أثر اذا كان محقق الحدوث فورا كابتلال الجسد عندما يسقط في الماء ، أو احتراقه عندما يسقط في النار .

ثم انه اذا كان الثواب والعقاب فوريين فما فائدة الزمن ؟! وفيهم تنقضى هذه الأبدية التي لا تنتهى ؟! وما هو الدرس الذى نعيه من الوقوع مختارين في الخطأ أو في الصواب ؟ وما حكمة الألم ، والألم يلزمه الزمن حتى يحقق ثمرته المرجوة في التطور والارتقاء ؟ وفي تحقيق التناسق بين عناصر العقل والوجدان التي لا تناسق بينها ولا ارتباط

ولهذا يبدو لنا أن ارغام ارادة أى انسان عاقل على أن تتخذ سلوكا معيناً بالقهر أو بالحديعة عمل غير خلقي ولا مفيد ، حتى ولو كان يراد في النهاية عن طريق القهر أو الحديعة تجنيب هذا الانسان خطر الوقوع في خطأ ما . وذلك لأن الانسان قد يتعلم من الوقوع الارادى في الخطأ أكثر مما يتعلم من الوقوع الجبرى في الصواب . وحرمان الانسان من حريته في الاختيار لا يختلف شيئا البتة عن حرمانه من أى حق طبيعى له ، بل ان هذه الحرية تمثل بلا ريب أخطر حقوق الانسان الطبيعية وأهم مزاياه التي فطر عليها .

فالأب الذى يريد أن يربى ابنه على أنبل الصفات وأسمها لا يفكر أبدا في وضع ابنه في قفص من حديد كيما يجنبه الوقوع في الأخطاء . كما لا يفكر أبدا في أن يقتله فورا ويقول : قدر هو الموت ينبغى أن يعطل قدرا آخر هو الفساد ، أو الفشل ، أو العقوق ... بل ان أقصى ما ينبغى أن يفكر فيه هو أن يزوده بالنصح اللازم ، وأن يراقبه بقدر محدود من الرقابة الحانية ، تاركا له فرص التعلم من الخطأ ومن الصواب معا . وقد يتدخل - أخيرا - لتأديبه بالعقاب بعد الزجر مرة أو مرتين ، ويكاد يكون هذا هو بالضبط أسلوب الطبيعة معنا وان اختلفت التفاصيل اختلافا بينا .

ولذلك لا ينبغى أن يتساءل الانسان كثيرا لماذا يهل الله الانسان الخاطيء أو الشرير كل هذا الامهال الطويل ؟ ... ان الله تعالى - كما يقول العامة والخاصة

معا — يهمل ولا يهمل . وما قد يبدو لنا امهالا طويلا هو عنصر لا غنى عنه ، ودليل لا ينتقض على حرية الاختيار اللازمة للحياة في نموها ، وفي اتجاهها المحتوم نحو التطور والارتقاء ، في نفوس الأسرة الانسانية متضامنة معا ، ومترابطة بأوثق الروابط الظاهرة والخفية .

وهذا الامهال يمكن أن يكون بالتالى عنصرا لا غنى عنه في رحمة القدر بنا عندما يريد لكل انسان أن يكون له فضل حصوله على تطوره المحتوم في العقل وفي الوجدان ، بحسب حسن استخدامه لحرية في الاختيار أو سوء استخدامه لها . كما يريد نفس الأمر لكل مجتمع كوحدة مترابطة لم تجتمع مصادفة ولا عبثا ، بل بالنظر الى قيام روابط عميقة تربط بين أفرادها ، قد لا يصل العلم الى تحديدها ، ولكنها موجودة على أية حال مادام لكل نتيجة سبب محدد في نوايس الطبيعة التي منها نوايس الاجتماع في الزمان والمكان ، وسواء أكان الاجتماع على وطن واحد ، أم على اعتقاد مشترك ، أم في جيل واحد ، أم في أسرة واحدة ...

ثم ان هذا الامهال أمر لا غنى عنه لامكان تطور الوعي نحو المزيد من النضج ومن التناسق الداخلى بالإضافة الى التناسق الخارجى مع كل ظواهر الوجود المادى والروحى . وتطور الوعي غير محدود في قدرته ولا في نطاقه ، وهو لا يشير فحسب الى نمو المعرفة ، بل يشير أيضا الى نمو الخبرة والحكمة وازدهار الوجدان عن طريق نمو الفضيلة وتقوى الايمان . وكل ذلك ينبغى أن يسير جنبا الى جنب في التطور والارتقاء حتى يوفر لصاحبه الشخصية المتناسقة القادرة وحدها على أن تشع بأسباب السعادة الحقة ، ولو على الرغم من كل أسباب الحرمان والألم الوفير التي قد تحيط بها !

فللظروف الخارجية دورها ورسالتها في تطوير الوعي ، ولو عن طريق الألم المرير والصبر الطويل الى أن تتدخل عدالة القدر ، لكن السعادة الحقة ليست مرتبطة حتما بهذه الظروف ولا متوقعة حتما عليها . وكل ظرف منها هو في حقيقته سراب يسير الى زوال سريع أو بطيء ، لكن الذات ليست الى زوال بل الى نمو وارتقاء تدريجين في العقل والوجدان ، وهكذا تذوب تدريجيا النعمة مع النعمة ،

والشبع مع الجوع ، والجاه مع الذل ، والصحة مع المرض ، أما الأمر الوحيد الذى لا يعرف زوالا فهو ملكات النفس وخبراتها المتجددة التى تكتسبها فى طريق تطورها للأمام عن طريق مواجهة كل هذه الظروف مجتمعة أو متتابعة .

وعن طريق مواجهة الصعاب والتغلب عليها — وهى تجيء من أخطائنا عند استخدام حريتنا — يتكون تدريجيا هذا الكنز الهائل المسمى تناسق الشخصية الذى يهب لصاحبه الاحساس بالسعادة الوفيرة ولو فى غمرة عوامل الحرمان والحسرة التى تحيط به من كل جانب . وهكذا تختزل كل عوامل السعادة والشقاء نفسها فى أمر واحد وهو مدى تطور الوعي وفى أى اتجاه يسير هذا التطور : هل هو اتجاه الحصول على التناسق تدريجيا أم ضياعه .

وبمقدار حصولنا على التناسق ، ولو كان الحصول تدريجيا بطيئا — وهو حتما كذلك مادامت نتائج أفعالنا من طبيعتها أن تراخى الى أمد طويل أو قصير — بمقدار ما يمكننا أن نتطلع الى الحصول على قدر أوفر من فرحة الحياة ، وأن نثق فيها ، كما نثق فى استقرار النعمة ، وفى حلولنا فيها ولو فى وسط عوامل الحرمان والحسرة التى قد تنزل بنا لكى تهبنا تدريجيا المزيد من الثقة فى أنفسنا والاطمئنان الى حريتنا ، وبالتالي الى أن مصائرنا فى يد عادلة أمينة هى يد القدر الذى يحميننا من أنفسنا ، ومن أخطائنا ، ومن نزواتنا عند استخدام حريتنا استخداما ضارا بنا وبالأخرين .

الباب الثامن

التفسير والتخير

في المدارس العقابية

واجب مساءلة كل انسان عن أفعاله احساس غريزي في النفس بمقدار احساسها بوجود نوااميس خلقية ينبغي على كل انسان أن يتسق معها اتساقا صحيحا على قدر طاقته . وأقوى صور المساءلة التي عرفتها البشرية منذ القدم هي المسؤولية الجنائية التي تطورت كثيرا واتخذت صوراً متباينة بتيابن المجتمعات والحضارات ، لكن الاعتقاد فيها بأن كل جريمة ينبغي أن تقابلها عقوبة ظل راسخا بوصفه تعبيراً عن معادلة طبيعية عادلة لازمة لنجاة البشرية واستقرارها في حياة آمنة مطمئنة .

وقديما كانت العقوبات توقع دائماً وعلى أية حال بدون بحث فيما هو أهم من العقاب وهو أساس الحق فيه ، الى أن جاء وقت دخلت الانسانية فيه طوراً جديداً من أطوار نموها بدأ العقل فيه يتفلسف ، ويتساءل عن هذا الأساس للعقاب بكل ما يثيره من خلاف مذهبي ضخم بين من يؤمن بحرية الاختيار المطلقة للانسان ، وبين من يؤمن بالجبرية المطلقة ، وبين من يتوسط بين المذهبين المتطرفين فيؤمن بحرية محدودة مقيدة بظروف الزمان والمكان . وأصبح هذا الخلاف الفلسفي العميق هو محور بحث المسؤولية الجنائية في أساسها الأول وفي كل ما قد يشيد على هذا الأساس من نتائج ضخمة .

ولا أريد أن أتغلغل هنا كثيراً في موضوع الجبر والاختيار وما يثيره من مباحث ضخمة في شتى نواحي المسؤولية الوضعية ، فإن هذا التغلغل يقتضي الدخول في صلب الكثير من الحلول الوضعية التي تخرج حتماً عن دائرة البحث الفلسفي الصرف الذي ينبغي أن يقتصر على الكلام في بعض زوايا الفلسفتين العامة والعقابية ، أو بالأدق في أهم زواياهما بمقدار اتصالها مباشرة ببعض الحلول الوضعية لهذه المسؤولية .

وفي الواقع ان مشكلة التسيير والتخير من ناحية اتصالها بالحلول العقابية تبدو ذات قيمة خاصة بالمقارنة مع نفس المشكلة من ناحية اتصالها بالحلول المدنية أو الادارية ، وذلك لأن فكرة الاثم culpabilité تقع في الأساس من المسؤولية الجنائية ، وترتدى فيها قيمة خاصة ، حين لا تقع في الأساس من المسؤولية المدنية أو الادارية ، ولا ترتدى في أيهما نفس القيمة .

فالمسؤولية العقابية لا تقوم أبدا بغور قاعدة من خطأ شخصي مسند الى الجاني سواء أكان عمديا أم غير عمدي . وينبغي في هذا الخطأ أن يكون على مستوى معين من الجسامه هو الذي يعتبر علة للتجريم ومصدرا اجتماعيا للجزاء الجنائي . وهذا الجزاء يتميز أيضا بآثاره الهامة بالمقارنة بالجزاء المدني أو الاداري ، لوثيق اتصاله بحرية الأفراد وبكرامتهم وبمستقبلهم ، ناهيك عن اتصاله بحياتهم في بعض الصور . ولذا فهو يثير من الاعتبارات الدقيقة ومن أوجه الخلاف في الرأي ما لا يثيره عادة الجزاء المدني أو الاداري .

ثم ان المسؤولية المدنية جد مختلفة عن الجنائية من ناحية أن هذه المسؤولية المدنية وان كانت تقام بحسب الأصل على أساس من حدوث فعل خاطيء ضار مستوجب ملزومية فاعله بتعويض الضرر (م ١٦٣ من التقنين المدني المصري) ، الا أنها يمكن في أحوال كثيرة أن تقام بناء على أخطاء غير شخصية بمعنى أنها غير مسندة الى المزمم بالتعويض ، كما في حالة المسؤولية عن فعل الغير (راجع م ١/١٧٣ من نفس التقنين) ، وعن حيازة الأشياء والحيوانات (راجع المواد ١٧٦ - ١٧٨ من نفس التقنين) . وذلك بالإضافة الى امكان قيام هذه المسؤولية المدنية بالتعويض استنادا الى بعض النظريات المتوسعة فيها مثل نظرية تحمل التبعة ، وقبول المخاطر .

أما المسؤولية الجنائية فلا تعرف شيئا من هذا القليل ، فهي لا تعرف الخطأ المفترض الذي يعرفه القانون المدني ، ولا توجد به قرائن قانونية في اثبات الخطأ قاطعة كانت أم غير قاطعة ، بل ان من يدعى صدور خطأ من الجاني مكلف قانونا باثباته وبكونه خطأ شخصا تسبب في توافر أركان الجريمة المعاقب عليها ، عمدية كانت أم غير عمدية . وذلك بالإضافة الى أن نظريات تحمل التبعة وقبول المخاطر

وما إليها لاتزال بعيدة عن أن تلعب دورا مذكورا في الفقه الجنائي ، أو في الشرائع العقابية بوجه عام حيث تسود مبادئ غير هذه تقتضى أن لا جريمة بغير نص ، كما تقتضى التفسير الضيق للنصوص والأخذ بما فيه الأصلح للمتهم عند تأويلها في حالة النص أو الغموض .

فالاثم الجنائي مستقل اذا عن الخطأ المدني في عناصره ، كما هو مستقل عنه في مداه ، وفي اثباته ، وفي آثاره ، وفي نطاقه وذلك في الجرائم العمدية وغير العمدية معا . والمسئولية الجنائية تبدو لذلك أوثق اتصالا بقواعد المسئولية الخلقية من المسئولية المدنية ، وبالتالي فان موضوع التسيير والتخيير يرتدى في نطاقها قيمة خاصة بالمقارنة بالمسئولية المدنية .

ونفس هذا القول يصدق أيضا على المسئولية الادارية ، لأنها لا تقوم أساسا على قاعدة من الائم الخلقية بمقدار ما تقوم على قاعدة من الاهمال الادارى ، أو من عدم التقيد بقيود تنظيمية صرف قد تكون عديمة الصلة بقواعد الأخلاق الطبيعية أو الاجتماعية ، وربما على النقيض منها في بعض الأحيان . ثم ان المسئولية الادارية لا تستوجب من الجزاءات ما يمثل في خطورتها الجزاءات الجنائية بحسب الأصل ، بل انها لا تتطلب حتى ثبوت الخطأ أو الاهمال بصورة قاطعة كذلك الصورة التى تتطلبها المسئولية الجنائية . وحتى ان قيل ان حرية الاختيار مطلوبة في المسئولية الادارية ، وأن الاكراه ينال منها منالا تاما أو جزئيا ، فان الاكراه لا يثير فيها أكثر مما يثير في نطاق المسئولية الجنائية من بحث فلسفى أو قانونى . بل قد لا يخرج عن اطار هذا البحث الأخير خروجاً مذكورا .

وفي النهاية فان الصلة الوثيقة بين موضوع التسيير والتخيير وبين قواعد المسئولية الجنائية مستمدة من نفس الصلة الوثيقة بين هذه الأخيرة وبين قواعد المسئولية الخلقية ، حتى أن التشريع العقابى يبدو أوثق كثيرا بمبادئ الأخلاق من أى تشريع وضعى آخر . وتبدو هذه الصلة أقوى ما تكون عند من يؤمنون بأن لقواعد الأخلاق قيمة مطلقة وعامة وسمدية لأنها مستمدة من نوااميس طبيعية تحكم الكون ينبغى أن تكون هى المصدر البعيد أو القريب لقواعد التشريع الوضعى على ما وضعناه في الباب الثانى وعنوانه « هل من نوااميس خلقية

طبيعية» ؟ . فعند هؤلاء لا تمثل الجريمة سوى عدوان على قاعدة خلقية وفي نفس الوقت اجتماعية لها صفة الدوام .

ولا يزال لهذا المذهب في القانون الطبيعي أنصاره في آراء بعض كبار الجنائيين مثل الأستاذ جاروفالو Garofalo الذى خلف العلامة لمبروزو Lombroso في زعامة المدرسة الوضعية الإيطالية . وكذلك في آراء بعض المعاصرين مثل الأستاذ فنسنزو لانزا Vincenzo Lanza مؤسس المدرسة الانسانية بإيطاليا .

ذلك حين يميل القائلون بالمذهب التطورى في الأخلاق الى أنه ليس هناك خير مطلق ولا شر مطلق ، بل انهما يخضعان معا لسنة التطور والارتقاء ، وهؤلاء يسندون التأثير الأقوى في التجريم وفي العقاب الى قيم اجتماعية تختلف من بيئة الى أخرى ، والى ظروف متطورة مع الزمان والمكان ، ومن ثم « فان كل ما يسمى خيرا يخضع للاختبار في ضوء فائدته الاجتماعية » بحسب تعبير « موسوعة الأخلاق »^(١) . وبالتالي فان العقاب الجنائي يكون مؤسسا على نفعه للمجتمع لا على صلته بأوامر الأخلاق ونواهيها . ولعل خير من يمثل هذا المنطق الفيلسوف الانجليزي هربرت سبنسر Herbert Spencer وبعض من أنصار المدرسة الجنائية التقليدية .

وفي الواقع انه لا يوجد تعارض حقيقى بين الايمان بوجود نوايس خلقية طبيعية وبين الايمان بوجود قيم اجتماعية عابرة تختلف من مجتمع الى آخر ومن عصر الى آخر . لأنه من السهل جدا أن تتصور أن تكون هذه القيم الاجتماعية مصدرا قريبا للتشريع الوضعى وأن تكون النوايس الطبيعية الخلقية مصدرا بعيدا لهذه القيم نفسها ، وبالتالي لبعض أصول التشريع الوضعى .

فلا محل لأن تتصور أن أحد الأمرين ينفي الآخر أو يتعارض معه ، لأن المجتمعات فى فهمها للنوايس الطبيعية وفى تأثرها بها تتباين بسبب تباين مستواها من التطور ، فضلا عن تباين تاريخها وظروفها الاجتماعية الراهنة . وإذا كانت هذه المجتمعات تتباين فى فهمها حتى للنصوص المكتوبة فمن الطبيعي

أن تتباين في مدى اتصال ادراكها ووجدانها بالنواميس غير المكتوبة . ولذا أيضا فانه لا يلزم قيام تعارض بين نفع العقوبة وبين استنادها الى مبادئ خلقية طبيعية أو الى قيم اجتماعية متباينة . ففى الحالين توقع العقوبة لما يرجى من نفعها في توجيه ارادة الانسان نحو محاولة الاتساق مع هذه القيم الاجتماعية أو مع النواميس الطبيعية بمقدار فهم واضح النصوص لها ، وأيضا بمقدار محاولته الاتساق مع القيم المختلفة .

وعلى أية حال فالصلة في النهاية وثيقة بين التشريع العقابى ومبادئ الأخلاق وهو ما يقتضى تناول « مشكلة التسيير والتخير في المسؤولية العقابية » بناية خاصة بكل ما تثيره من خلاف مذهبى ضخم بين أنصار الجبرية وأنصار الحرية . وسنجد أن القاعدة الأساسية التى أصبحت تهيم على الحلول الوضعية لهذه المسؤولية تلتزم الى أكبر مدى مع الفلسفة التوفيقية بين الجبر والاختيار التى عرضت لها فى أبواب البحث السابقة ، والتى توائم تماما الاعتقاد بوجود نواميس كونية خلقية ينبغى أن تعمل ارادة الانسان — مع التسليم بأنه حكم مختار — فى اطار الاتساق المنظم معها على نمط أو على آخر .

هذا وقد أدت الطريقة العلمية فى مواجهة مشكلة الجريمة الى ظهور آراء متنوعة من التفكير الفلسفى فى هذا الشأن تخالف ما كان سائدا من نظريات عقابية حتى أواخر القرن الثامن عشر . وساعد على ظهورها ما تبين من قصور المبادئ السائدة عن تحقيق الآمال التى كانت معقودة عليها فى مكافحة الجريمة بطريقة أكثر فاعلية مما كان يرجى ، وأصح تقديرا . فضلا عن خلق وعى اجتماعى قادر على مواجهة مشكلاتها من الزوايا الجديدة بالمواجهة سواء فى شخص الجانى أم فى ظروف البيئة التى تحيط به وبجريمته .

ويمكن التمييز بين ثلاث مدارس عقابية هامة لهذا التفكير الحديث ، يغلب على أولاهها طابع البحث النظرى مع التعلق الى حد ما بتراث الفلسفات السابقة وهى المدرسة التقليدية ، ويغلب على ثانيها طابع البحث الواقعى وهى المدرسة الوضعية الايطالية ، ويغلب على ثالثها طابع التوفيق بين اتجاهات المدارس الأخرى وهى المدرسة التوفيقية أو التقليدية الجديدة . وفيما يلى سأعرض لموقف كل مدرسة منها من موضوع التسيير والتخير فى فصل على حدة .

الفصل الأول

التسيير والتخيير
في المدرسة التقليدية

المبحث الأول

أساس حق العقاب في هذه المدرسة

يذكر اسم المركز سيزار دي بكاريا Cesare De Beccaria (١٧٣٨ - ١٧٩٤) بوصفه مؤسسا لهذه المدرسة التقليدية Ecole Classique الجنائي الايطالي فيلانجيرى Filangerie (١٧٥٢ - ١٧٨٨) ، والفيلسوف الانجليزى جيريمى بنتام Jeremy Bentham (١٧٧٨ - ١٨٣٢) ، والعالم الألمانى أنسلم فويرباخ Anselme Feuerback (١٧٧٥ - ١٨٣٣) وغيرهم .

وهذه المدرسة التقليدية لها خصائص معينة يهمنها هنا أنها تعلق أهمية خاصة على وظيفة الردع التى تمثلها العقوبة سواء فى صورة الردع العام أم الردع الخاص . والردع intimidation أو المنع العام prevention generale مقتضاه تخويف أفراد المجتمع من سلوك سبيل الجريمة حتى قبل أن تقع . والردع أو المنع الخاص prevention speciale مقتضاه تخويف نفس المجرم وتقويم ارادته عن طريق تقرير العقوبة قبل أن تقع الجريمة ، وتنفيذها بعد أن تقع بالفعل . فالردع اذن قائم فى هذه المدرسة على مبدأ خلقى ابتداء ، وهو تقويم ارادة الجانى ، وبالتالي حماية المجتمع مما يهدده من أخطار الجريمة .

وقد كان بكاريا متحمسا لفلسفة الحرية التى نادى بها منتسكيو وروسو وغيرهما ، ولذا فقد هاجم التحكم فى قواعد العقاب وقسوتها والمغالاة فيها . وقد اقترنت هذه الحركة باسم بكاريا مع أن هناك عددا من المفكرين سبقه الى انتقاد الكثير من الأوضاع التشريعية فى أوروبا منهم — غير منتسكيو وروسو —

جروسيوس Grotius ، وهوبز Hobbes ، وفاتل Vattel ، وبافندورف Puffendorf ، وبودان Bodin وغيرهم . لكن لعل بكاريا كان أكثرهم اهتماما بحركة الإصلاح الجنائي في عصره . وقد رأس بكاريا اللجنة التي أعدت مجموعة قانون العقوبات الذي أصدره ليوبولد الثاني أمير توسكانيا في ييزا سنة ١٧٨٦ . ويعد من الناحية التاريخية أول قانون للعقوبات أقيم على أسس حديثة أهمها الارتباط بمبدأ شرعية الجرائم والعقوبات بالإضافة الى إلغاء عقوبات الاعدام والتعذيب والمصادرة العامة ، وكان ذلك كله قبل اندلاع الثورة الفرنسية في سنة ١٧٨٩ .

وأهم مؤلفات بكاريا « في الجرائم وعقوباتها »^(١) . وقد حمل فيه حملة شعواء على عقوبات الأنظمة القديمة في أوروبا لفرط قسوتها ، فان قسوة العقوبة بحسب رأيه لا تكفى للردع ان لم تكن مصحوبة باليقين من توقيعها - حسبما لاحظته أيضا منتسكيو - وان السيطرة على الجاني بتهديده بعقوبة معتدلة ولكن محققة أفضل من ارهابه بوسائل تعذيب محتملة يؤمل في الافلات منها ، كما أن العقوبات الوحشية تقتل الاحساس في النفس الانسانية .

ولذا نادى بكاريا بإلغاء كل صور التعذيب التي كانت تصاحب تنفيذ عقوبة الاعدام في الشرائع القديمة ، بل لقد امتدح إلغاء هذه العقوبة أصلا فيما خلا الجرائم السياسية ، وذلك لأنه في أوقات الاضطراب يتعذر تطبيق « العقد الاجتماعي » تطبيقا دقيقا ، ويلعب الدفاع الاجتماعي دوره بلا حدود . وعلى هذا « العقد الاجتماعي » المفترض فلسفيا والذي تعاقده أبناء المجتمع الواحد على العيش معا في سلام واطمئنان وولاء لحكومة مشتركة يؤسس بكاريا حق العقاب أسوة بعدد آخر من الفلاسفة مثل هوبز وروسو وجروسيوس وفشته وغيرهم . فيقرر أن الجريمة تعد في حقيقتها خرقا لهذا العقد يجيز الالتجاء الى العقاب .

وهكذا كان بكاريا يدافع في شأن الاعدام عن الحل الذي انتصر عكسه فيما بعد في القرن التاسع عشر وهو الدعوة الى إلغاء الاعدام في الجرائم السياسية

بوجه خاص كمبدأ أساسى ينبغى أن يسود التشريع الحديث . وقد امتدح بكاريا أيضا إلغاء حق العفو لأن العفو ينال من الشعور المحقق بتوقيع العقاب كما قد يعطى للسلطة العامة سلطة تحكمية ، وقد كان بكاريا ينكر هذه السلطة التحكيمية حتى على القضاة أنفسهم .

ويرى بكاريا أن فائدة العقاب تتجلى فى منع وقوع الجريمة مستقبلا ، أما بالنسبة للماضى فإن الجريمة قد وقعت بالفعل . ففائدة العقوبة هى منع تكرار وقوع جرائم مماثلة مستقبلا ، ولذا فينبغى أن يتحدد مقدارها بمقدار جسامة الخطر الذى يمثله الجانى ، وهذا الخطر يقاس بدوره بمقدار جسامة الضرر الذى أحدثه بالجنى عليه .

ولا يغفل بكاريا دور العدالة ، لكنه لا يعنى كثيرا بدور العدالة المطلقة التى تتبع من الله ، والى لا يملك الأشخاص سلطة تقديرها ولا تحقيقها عن طريق الجراء ، لكن توجد فى رأيه عدالة نسبية يمكن أن تتفاوت بحسب الظروف والأزمنة ، وأن تستمد منها الأحكام الوضعية . ولذا فهو يدرج العقوبات بحسب بعد الجناة عن الأخلاق ، ومن ثم يقرر للشروع بعقوبة أدنى من عقوبة الفعل التام ، وللإشتراك عقوبة أدنى من عقوبة الفعل الأصلية .

وهو يعنى بدور قواعد الأخلاق فى مقام التجريم والعقاب ويرى أن الدولة ينبغى أن تقصر المسؤولية الجنائية على ما يتعارض مع قواعد الأخلاق ومصلحة المجتمع فى وقت واحد . وأن تقصرها على الجانى المسئول خلقيا ، أى الجانى المتمتع بأدراكه وبحرية اختياره . وبشرط أن يكون هناك تناسب بين جسامة الجريمة من الناحية الخلقية وبين العقوبة أسوة بنفس التناسب بين العقوبة والجريمة الذى يدعو اليه *peine retributive* .

أما بنتام J. Bentham فأهم مؤلفاته « نظرية العقوبات والمكافآت » ^(١) (١٨١٨) و « مبادئ الأخلاق والتشريع » ^(٢) (١٧٨٠) و « التشريع المدنى والجائى » ^(٣) . وهو يدافع أيضا عن مبدأ منفعة العقوبة الذى نادى به بكاريا

Theorie des Peines et des Recompenses,

(١)

Principes de Morale et de Legislation .

(٢)

Traité de Legislation Civile et Penale.

(٣)

ويحاول أن يفسره تفسيراً رياضياً . وهو يعتقد أن الإنسان مقود بمنفعة الخاصة لأنه أناني بطبيعته ، لكن بنتام يفهم المنفعة على صورة سامية ، لأنه يرى أن الفضيلة ليست خيراً إلا لما تجلبه من متع أهمها الوجدان النقي عن طريق الجزاء الطبيعي . ولذا فإن الإنسان عندما يقول الصدق دائماً يجد جزاءه في تصديق الناس له .

فبنتام يرى أن القانون الذى يحكم نوازع النفس الإنسانية هو قانون اللذة والألم Principle of Pleasure and Pain مادام أن الإنسان يبحث دائماً عن اللذة ويتجنب الألم . وهذا التاموس الطبيعي يحل في تقديره محل المعاني المجردة مثل العدل والظلم ، والفضيلة والرذيلة . ومهمة التشريع الوضعي هي كماله أقصى مدى من الحرية للإنسان كيما يحقق أكبر قدر من اللذة التي لا تعني عنده اللذة الحسية فحسب ، بل أيضاً اللذات المعنوية مثل السمعة الطيبة والصلة الحسنة بالآخرين . وبنتام لذلك يرتكن الى مبدأ « السعادة العظمى » الذى يقع في الأساس من فلسفته . والتشريع الوضعي هو ميزان المنافع الأكبر عدد ممكن من الناس ، ولذا فهو يبرر القيود التي يضعها التشريع على حرية الأفراد برغبة تحقيق هذه المنافع لا برغبة تحقيق العدالة أو الأخلاق الفاضلة . وهو في النهاية من أنصار الحرية الاجتماعية والاقتصادية ، ويعد من أحسن فلاسفة الأخلاق والتشريع .

ويرى بنتام أنه لا محل للعقاب إلا اذا كان لتحقيق مزية ايجابية ، فكل عقوبة هي في حقيقتها شر شخصي لأنها تفرض ألماً محتوماً على من تلحق به ، كما أنها شر عام لأنها تكبد المجتمع نفقات كثيرة لتنفيذها ولصيانة السجون ، فلا محل لتوقيعها إلا اذا نجحت عنها منفعة مقابلة . وبحسب عبارة معروفة له « ان ما يبرر العقاب هو منفعته أو بالأدق ضرورته » . وكان بنتام أميل الى جانب قسوة العقاب من بكاريا الذى كان أقرب منه الى النظرة الإنسانية المعتدلة ، التي تتوخى التناسب بين الجريمة والعقوبة

وفي الجملة فإن أساس حق العقاب سواء عند بكاريا ، أم بنتام ، أم عند سائر أنصار هذه المدرسة التقليدية هو المنفعة . وهذا الأساس لا يتأتى التسليم به إلا مع التسليم بأن الإنسان يملك ارادة حرة تدفعه الى سلوك سبيل الفضيلة ،

أو سلوك سبيل الجريمة طائفا مختارا ، فأساس المسؤولية الجنائية فيها هو المسؤولية الخلقية القائمة على مبدأ حرية الاختيار .

بل لقد ذهب بعض أنصار هذه المدرسة الى حد القول بأن حرية الاختيار تكاد تكون مطلقة لدى الانسان ، وأنه يملك ارادة كاملة عندما يحدد مواضع أقدامه بين الخير والشر في كل حركاته وسكناته . كما ذهب هذا البعض الى أن حرية الاختيار ليست مطلقة فحسب لكنها أيضا متساوية عند جميع الأشخاص . ولذا وجبت المساواة التامة في مدى المسؤولية بين جميع الجناة عندما يكونون كاملي الادراك ، فلا نجد فيها أى صدى لمبدأ تفريد العقوبة أى للمغايرة في المعاملة بين جان وآخر بحسب ظروف كل منهما ، وهو المبدأ الذى ساد فى الشرائع الحديثة والذى تعددت صورته وتطبيقاته فيها .

فهذه المدرسة تعلق الأهمية الأولى على جسامه الفعل من الناحية المادية ثم جسامه نتائج الموضوعية ، بدون أن تعلق نفس الأهمية على ميول الجاني وظروفه النفسية والاجتماعية . ومن ثم فهي تعامل المجرم المائد والمجرم البادئ على قدم المساواة طالما كانت جريمتاهما متساويتين فى جسامتهما وفى الضرر الناجم عنهما .

وهذا النظر الموضوعى فى توافر حرية الاختيار ساد عند وضع التقنين العقابى الفرنسى فى سنة ١٧٩١ ، وكان أساسا لتقرير عقوبات موحدة بالنسبة للفعل الواحد بصرف النظر عن احتمال تفاوت الظروف والملابسات والدوافع . وقد كان ذلك من ضمن الأسباب التى يميزى إليها أحيانا سرعة فشل هذا التقنين وظهور قصوره عن ارضاء احتياجات العدالة . كما ساد نفس النظر بعد ذلك فى تقنين نابليون الصادر فى سنة ١٨١٠ ولكن بصورة أقل تطرفا وإن كانت أصول المسؤولية الجنائية بوجه عام قد استمدت منه ، ثم لحقتها تعديلات تدريجية فيما بعد طابعها التخفيف بدأت منذ سنة ١٨٣٣ حتى الآن .

وقد أثرت هذه المدرسة أيضا فى الشرائع التى وضعت بعد الثورة الفرنسية فى كافة أنحاء أوروبا فجاءت حلولها مستحدثة فى جانب منها أو أكثر ، الا أنها ظلت فى جانبها الأكبر متأثرة بمبدأ تعمية العقوبة وبالتالي أميل الى التسوية فى العقاب .

وأغلب هذه الشرائع لم يطل به العهد طويلا فاضطر أصحابها الى مراجعة الكثير من أجزائها في اتجاه تخفيف العقاب وجعله متناسبا مع جسامه الجرم .

المبحث الثاني تقدير أساس حق العقاب في المدرسة التقليدية

بطبيعة الحال لم تفلت المدرسة التقليدية من جملة انتقادات أساسية أهمها أنها مدرسة متطرفة تبالغ في التجريد عندما تنظر الى الجاني كما لو كان كائنا مجردا *un être abstrait* أو انسانا مجرما *homo criminalis* كالانسان الاقتصادي *l'homo oeconomicus* لدى الاقتصاديين الأحرار التقليديين ، هذا الانسان الذي لا وجود له في الواقع ولكن توضع النظريات الاقتصادية لتلائمه كما توضع النظريات الجنائية لتعاقبه . فنظرها يقوم على فكرة سطحية افتراضية لا تمثل في نظر المعترضين الواقع الصحيح في شيء .

كما قيل أيضا في نقد هذه المدرسة ان اهتمام الشارع بحماية المجتمع من الجريمة عن طريق الردع وحده أمر يؤدي الى المبالغة كثيرا في تقدير جدوى العقاب على النحو الذي لوحظ دائما في الأنظمة العقابية التي تقام لتحقيق هذه الوظيفة وحدها ، أو لتحقيقها بصفة أساسية .

كما وجه الى النظر التقليدي أنه يتجاهل واجب تحقيق العدالة ، وهو واجب أساسي ينبغي أن يكون الهدف الأوحد لأي تشريع يضعه الشارع أو لأي حكم يصدره القاضي . والعدالة لا تتحقق الا مع مراعاة جميع الظروف والملازمات الواقعية - الشخصية والموضوعية المتنوعة - التي أحاطت بالجاني وقت ارتكاب جريمته . وهيهات أن تتحقق العدالة اذا وضع الشارع أو القاضي نصب عينيه مجرد درأ احتمال وقوع جرائم ماثلة مستقبلا من جناة آخرين .

وفي الحقيقة ان فكرة العدالة لم تكن غريبة تماما على أذهان غالبية أنصار هذه المدرسة ولكن تحقيق العدالة أمر نسبي ، ومفهوما قد يتفاوت بين نظر وآخر . والأمر المحقق هو أن تحقيق المنفعة من العقاب كان لديهم في الصف الأول بالنسبة

الى تحقيق العدالة . فلم تكن القسوة المفرطة من أهداف هذه المدرسة دائما ، ومن يقرأ لبكاريا يجد بارزة الكثير من مشاعر الرحمة والاعتدال في العقاب . ولذا رأيناه يحاول الوصول الى العقوبة المحققة التوقيع قبل العقوبة الرادعة . أو بالأدق يحاول تبرير عدالة العقوبة بمدى تفهمها . وقد تابعه في هذا النظر عدد ملحوظ من أقطاب هذه المدرسة متأثرين ولا ريب بالفلسفات الكثيرة التي سادت قبيل الثورة الفرنسية وبعدها ، وبصيحات الاستنكار التي أعلنها الفلاسفة في أوروبا ضد كل صور القسوة التي اتسمت بها تشريعات العصور الوسطى بوجه عام ، والتي نجحت في احلال العقوبات السالبة للحرية تدريجيا محل العقوبات البدنية القاسية التي عرفتها شرائع العصور الأولى والوسطى .

ولكن لا يمكن القول مع ذلك بأن الاعتدال في العقاب يعد من السمات المميزة لهذه المدرسة بالمقارنة مع المدارس الحديثة ، اذ هيئات أن يتحقق اعتدال فيه مع المغالاة في القول بمدى حرية الاختيار وتقليها كلية على ما عداها من عوامل أخرى . ولقد كانت هذه المغالاة في اعتبار حرية الاختيار مطلقة من القيود سببا للمغالاة في العقاب من ناحية جسامته ، وللمغالاة أيضا في تقدير جدواه من ناحية أثره في الردع العام ، وبالتالي في مكافحة الجريمة . وذلك مع أنه من أصول التشريع أيضا أن القانون الذي يغالى في التجريم والعقاب مقضى عليه مقدما بالفشل ، لأنه سرعان ما يفقد سيطرته على النفوس في الوقت الذي يسعى فيه جاهدا الى تأكيد هذه السيطرة .

ثم ان الفضيلة في أية صورة من صورها لا تتوقف على عنصر الارغام الذي يضعف ارادة الانسان حتى يقضى عليها في النهاية . فلا توجد فضيلة حقيقية الا مع الشعور بحرية الارادة التي تكشف حدود هذه الفضيلة وتحسن توجيهها . وكل ارغام لارادة الانسان — اذا كان مغالى فيه — ينال من احساسه الخلقى وينتهى حتما بانهايار القيم الأدبية لديه ، وأولها الشعور بالتضامن الاجتماعي فيطلق عوامل الجريمة في قوة وعنف لا يمكن أن يصدهما التشريع المكتوب مهما كان صارما .

فمازك كبير بين مجتمع يحكمه تشريع يقدر نوازع الارادة البشرية حق قدرها ، ويتصدى لملاج انحرافاتا في رفق ومرونة حكيمة وبين تشريع يسلط على المجتمع

— بحجة تحقيق الردع العام أو الخاص — سيأطا من الارهاب لا تصنع فضيلة حقيقية ، بل نفوسا انطوائية متحفزة للعدوان كلما أتاحت لها فرصته وهى متاحة أبدا — حتى لو اقتقد العدوان أسبابه ، ومهما اشتط الشارع فى عقابه .

فالجزاء الجنائى شر لا بد منه ووسيلة للعلاج أليمة دائما وفاشلة غالبا ، وليس غاية مرجوة ولا هدفا مقصودا لذاته مهما قيل عن توافر حرية الاختيار ، ومهما قيل عن خطورة دور الردع العام كوظيفة اجتماعية للتشريع العقابى . فهذه الوظيفة لا ينبغى التحويل عليها الا بعد استفاد الوسائل الأخرى للعلاج بالقدر اللازم له ، حسبما تشير به ظروف البيئة وتجارب الواقع ، وتحدده الدراسات التى تتم بروح واقعية مستتيرة .

وذلك أيضا مع مراعاة أن نظرة المجتمع الى جسامة الجريمة ينبغى أن يحسب حسابها قبل حساب وظيفة الردع العام ، اذ أن التفاوت الضخم فى العقوبة بين تقدير الشارع وتقدير المجتمع ينال من أثر التشريع فى النفوس ، بل فى تقوية الوعى العام ضد الجرم ومقترفيه ، وذلك لأن سيطرة القانون على النفوس — عندما يكون معبرا تعبيرا صحيحا عن روح البيئة وقيمتها الاجتماعية — هى مصدر قوته الحقيقية ، « والقانون بلا قوة — على ما لاحظته العلامة اهرنج Ihring — نار لا تحرق أو نور لا يضىء » .

ولذا كتب أيضا الفقيه جوزيبي مازينى Giuseppe Mazzini يتساءل منذ نصف قرن : « كيف تستطيعون اقناع الفرد بضرورة مزج ارادته بإرادة اخوته فى الوطن وفى الانسانية ؟ هل عن طريق الجلاد والسجون ؟ قد سلك هذا الطريق المجتمعات الغابرة ، غير أن هذا حرب ونحن نريد السلام ، هذا كبت وطنيان ونحن نريد التربية »

وفى الجملة فإن الانتقادات العديدة — مهما كان نوعها ومصدرها — التى وجهت الى هذه المدرسة تقوم فى جوهرها على انكار مبدأ حرية الاختيار فى ذاته — بالأقل فى صورته المطلقة التى اعتنقها عدد من رواد هذه المدرسة التقليدية — .

وفي عرض بعض هذه الانتقادات يقرر الدكتور محمد مصطفى القلبي « والواقع أن هذا القرض الذي اعتبره أصحاب هذا المذهب كبدية لاداعي للتدليل على صحتها ما هو الا تراث من آثار الماضي العتيق تلقاها الخلف عن الأسلاف دون بحث أو مناقشة وعلى الأخص تحت تأثير التعاليم الدينية . وكمن من مبادئ وانتقادات راسخة في أذهان الناس متواضع عليها بحكم التواتر ، ولو تأملوا فيها وعحصوها لتجلى لهم بطلانها وسخروا من أنفسهم لهذا التسليم الأعمى .

وإذا رجعنا الى تاريخ الكنيسة المسيحية نجد أن رجال الدين ، وهم المشرفون على إقامة أوامر الله ونواهيه قد اقتطعوا لأنفسهم أولا حق التكفير عما يرتكبه الفرد من المعاصي الدينية ، ثم تدخلوا في الشؤون الدينية وصاروا يعاقبون عليها لاخلالها بقواعد الآداب التي تفرضها التعاليم الدينية أيضا . ولكي يصلوا الى غايتهم من التكفير والعقاب افترضوا في الإنسان الحرية وهبة الله العقل وهو نفحة من صفات الله العليا ليميز به ما بين الخير والشر ، فإذا اتبع الشيطان وضل عن طريق الخير والهدى فعليه أن يكفر عن ذنبه . وقد تغالى رجال الدين في وسائل التكفير عن الذنب ونسوا الغاية وعنوا بالوسيلة فأمعنوا في التعذيب والتكيل تحت ستار التوبة والتطهر من رجس الشيطان .

تطورت الحال بعد ذلك وانتزعت الدولة لنفسها حق العقاب وزالت عن العقوبة الفكرة الدينية اذ أصبحت جزاء قبل المجتمع لا تكفيرا عن معصية لأوامر الدين ، ومع كل ظل أساس المسؤولية كما كان : اقدام الجاني باختياره على ارتكاب الجريمة وقد كان في استطاعته بل كان واجبا عليه أن لا يقدم عليها . كان الواجب عليه أن لا يقدم عليها بحكم عقله الذي يأمره بالفضائل ، فهو من وجهة الفضائل الأخلاقية مسئول . وهكذا زالت عن الفضائل صفتها الدينية وحلت محلها الصفة الأخلاقية ، ولكن بقيت حرية الفرد بدئية لا جدال فيها ولا غنى عنها ، كما ظلت فكرة التكفير في العقوبة أيضا . اذا فهذا الأساس المزعوم مجرد فرض وهمي قد استقر في الأذهان بحكم التواتر وليس بحقيقة ثابتة ينهض الدليل عليها .

بالعكس ان الأبحاث العلمية الحديثة في الطب والنفس تدحض هذا الزعم وتدل على أن الانسان لا يسير في أموره وفق هواه واختياره بل تسيره دوافعه النفسية

وطبيعة تركيبه الجسائى وان كان يبدو للناظر السطحى أنه يفعل ما يفعله بإرادته واختياره» (١).

عالم نفسى يناقش حرية الإرادة

وهذه الأبحاث الحديثة فى النفس متنوعة وكثيرة وتتخذ لها أساليب مختلفة ، وهى تدور فى مجلتها على دراسة حقيقة الدوافع النفسية الكامنة وراء السلوك الانسانى بوجه عام . وهى وان كانت فى غالبيتها لا تنفى حرية الارادة كمبدأ أساسى لكنها تبرز بالأقل جسامة القيود التى قد ترد على هذه الحرية ، والتى تتعارض حتما مع القول بأن هذه الحرية مطلقة ، أو حتى أنها واسعة النطاق الى الحد الذى ذهبت اليه المدرسة التقليدية بوجه عام .

وفى هذا المعنى يقرر الدكتور هانز ج . أيزنك Hans J. Eysenck أستاذ علم النفس حاليا بجامعة لندن : « من الغريب أن المختصين بتنفيذ القانون وحفظ النظام قد ثابروا فى السراء والضراء على التمسك بمقيدة مناقضة بوضوح للوقائع وليس لها أى سند من التجربة . ويمكن عرض هذا الاعتقاد كالاتى : الكائنات الانسانية فى الأساس كائنات متعلقة ، وهى تقوم بحساب اللذة التى ستنتج عن أفعالها ، وتفضل الأفعال التى تؤدى على وجه العموم الى سعادة أكبر على تلك التى تؤدى على العموم الى التعاسة (وهذا هو أساس حق العقاب عند بئام ومن تبعه من أنصار المدرسة التقليدية) .

فاذا كان من المرغوب فيه وقف أحد ألوان السلوك المعينة فيجب وضع عقبة مناسبة تتلو — دون تغير قدر الامكان — هذا اللون من السلوك . وسيؤدى ذلك الى انحياز فى حساب اللذة يرغب الناس عن الوقوع فى هذا النشاط المعين . فاذا كنا لا نريد للناس أن يسرقوا ويقتلوا ويهتكوا الأعراض فلنفرض عقوبات معينة تترتب على السرقة والقتل وهتك العرض . وبهذه الطريقة ، كما ترى النظرية ، يكون من الممكن ازالة مثل هذا النوع من السلوك من مجتمعا .

(١) عن « المسئولية الجنائية » ١٩٤٨ ص ٥٦

وهذه النظرية ، لسوء الحظ ، خاطئة من الناحية النفسية ، ولا يتوقع منها على العموم أن تقوم بدورها خير قيام . وأحد الأسباب الرئيسية لذلك هو وجود قانون يمكن أن نسميه « قانون التابع الزمني » ومؤداه أنه اذا ترتب على فعل معين نتيجتان احدهما مرغوبة أو ايجابية والأخرى غير مرغوبة أو سلبية فان احتمال قيام شخص بهذا الفعل سيتناسب لا مع وزن رد الفعل الايجابي أو السلبي فحسب وانما مع تابعهما الزمني كذلك . فكلما ازداد قرب النتيجة - ايجابية كانت أم سلبية - من الفعل الذي أدى اليها كلما ازدادت قوة تأثيرها ، بينما كلما ازداد بعدها الزمني كلما قل احتمال تحديدها للقيام بهذا الفعل . واذا تساوت النتائج الايجابية والسلبية تقريبا فسيتم القيام بالعمل اذا كانت النتائج الايجابية تحدث قبل السلبية . ولا يتم القيام به اذا كانت السلبية سابقة على الايجابية

ومن الواضح أن هذه القاعدة تقف بشدة ضد الأمل في أن يكون للعقاب أى أثر ملحوظ على النشاط الاجرامى . فثواب النشاط الاجرامى يحدث في الحال تقريبا ، فالقاتل يحصل على اشباع مباشر من رؤية فريسته المكروهة تموت ، ومتهك العرض يحصل على اشباع مباشر لحاجته الجنسية ، واللص يحصل على اشباع مباشر من امتلاك الشيء أو الأشياء التى يرغبها ، وهكذا فان الثواب الايجابي الناشئ عن النشاط لا يكون كبيرا فحسب وانما عاجلا كذلك . أما النتائج السلبية للنشاط الاجرامى فانها تحدث بعد وقت طويل ، هذا اذا حدثت على الاطلاق . فقد تمر الأسابيع والشهور والسنون قبل أن يقدم المجرم الى العدالة ، وقبل أن تعقد محاكمته وقبل أن يصدر القاضى الحكم عليه .

وهكذا تخف حدة الآثار السلبية للعقاب الى درجة كبيرة بانقضاء فترة طويلة من الوقت بين الجريمة والجزاء . وفضلا عن ذلك فانه بينما تكون النتائج الايجابية للجريمة مؤكدة تكون النتائج السلبية أقل تأكيدا بكثير . ومن المستحيل تقديم أية احصائية دقيقة فيما يتعلق بنسبة الجرائم التى ترتكب ويتم التوصل الى مرتكبيها ، فالكثير من الجرائم وربما غالبيتها لا تبلغ قط الى الشرطة وبالتالي لا تعرف . وحتى تلك التى تبلغ الى الشرطة لا يتم التوصل الى الفاعل الا فيما

لا يزيد على ربع الحالات . وإذا ما أدركنا أن هذا الرقم يشمل كل الحالات التي « وضعت في الاعتبار » فإن عدد الجرائم التي يحدث فيها الجزاء كنتيجة للجريمة المعينة لا يحتمل أن يزيد على ١٠ أو ١٥ في المائة .

وازاء هذه الظروف لا يجب أن نتوقع أن يكون للعقاب أثر فعال ، والحقيقة أنه عبر القرون ظل الجبراء يشكون من رفض الطبيعة الانسانية المحزن للانصياع لتحيزاتهم النظرية ويتناولون بالتعليق الوضع المؤسف لعدم فعالية السجن ، والقيود ، وحتى الجلد كعوائق في وجه السلوك الاجرامى .

فهل لدى علم النفس أى دليل معقول يقدمه فيما يتعلق بالأساس النظرى للسلوك الاجرامى والسلوك المطيع للقانون ؟ من الغريب أن التفسير سيكون هنا أيضا مشابها لتفسير السلوك العصبى . وسنستفيد من خلال ذلك من مفهوم « الضمير » الذى يستخدم على نطاق واسع كفرض بديل لحساب ما نجنه من لذة وما نتجنبه من ألم لتفسير السلوك الأخلاقى . ويرى الكثير من الناس أن الكائنات الانسانية لا يدفعها تماما أو حتى أساسا ، شكل من أشكال السعى الى اللذة وتجنب الألم وأن السلوك يحدده بالأحرى ضمير الشخص ، أو الضوء الهادى الداخلى أو ماشئت من ألفاظ تعبر عن ذلك الضمير الأخلاقى غير المحدد ، ذلك « القانون الأخلاقى بداخلنا » الذى نجد أن ادراكه أسهل من وصفه .

وغالبا ما يتخذ مفهوم الضمير صبغة دينية لأن الكنيسة هى التى تتكلم أساسا بهذه اللغة ، ولكن ليس من الضروري أن يكون هناك شئ دنى بشأنه فقد لجأ الكثير من مشاهير الملحددين واللاأدريين الى ضمائرهم لتبرير أعمالهم ، ونستطيع أن نقبل مفهوم الضمير قبولا وصفا دون أن نقبل أن له بالضرورة أى أصل الهى أو خارق للطبيعة . فكيف ينبع الضمير ؟ نحن نزع أن الضمير هو ببساطة فعل منعكس شرطى ، وأنه يصدر عن نفس الأصل الذى تصدر عنه الاستجابات العصائية واستجابات الخوف المرضية

وتوجد فى كل مجتمع قائمة طويلة من الأفعال الممنوعة التى تعلن بوصفها أفعالا سيئة ، وخيثة ، ولا أخلاقية ، والتى يجب ألا يقوم بها الانسان رغم جاذبيتها واثابتها له . وكما أشرنا من قبل لا يبدو أن ذلك ممكن التحقيق عن طريق أية عملية

رسمية من العقاب المؤجل ، لأن المطلوب لمعادلة اللذة العاجلة المستخلصة من الفعل يجب أن يكون عقابا عاجلا أعظم من اللذة ، وأن يحدث إذا أمكن على مقربة وثيقة من الجريمة . ومن الممكن خلال الطفولة بالنسبة للآباء والمدرسين والأولاد الآخرين أن يوقعوا مثل تلك العقوبة في اللحظة المناسبة ، فالطفل الذى يرتكب خطأ يصفع على الفور أو يوبخ ، أو يرسل الى غرفته ، أو ماشتت من أنواع العقاب . وهكذا يمكننا اعتبار الفعل الشرير ذاته منبها شرطيا ، والعقاب - أى الصفعة أو التوبيخ أو أى عقاب آخر - المنبه غير الشرطى الذى يؤدى الى الألم ، أو على أى حال الى شكل ما من أشكال المعاناة ، وبالتالي الى استجابة مؤاتية .

وتتوقع الآن وفقا لمبدأ التشريط أنه بعد تكرار ذلك عددا من المرات سوف يحدث الفعل نفسه الاستجابة الشرطية ، وبعبارة أخرى فعندما يكون الطفل على وشك أن يرتكب أحد الأفعال العديدة التى منعت وعوقبت فى الماضى فإن الاستجابة الشرطية المستقبلية ستحدث مباشرة وتنتج عائقا قويا غير سار فى حد ذاته . وهكذا فإن الطفل سيواجه اختيارا بين الاستمرار فى نشاطه والحصول على الشيء المرغوب ، متعرضا فى الوقت نفسه (وربما قبل ذلك) للعقاب غير السار الذى سيوقعه به جهازه الشرطى المستقل ، وبين التراجع عن اتيان العمل متجنبنا هذا العقاب .

فاذا كانت عملية التشريط (يقصد بها المؤلف التكيف التربوى Conditioning فى الطفولة المبكرة) قد تمت جيدا وبكفاية ، فيمكننا التنبؤ على أساس سيكولوجى بأن الاختيار سيكون فى اتجاه التراجع عن الفعل لا الاتيان به . وهكذا يحصل الطفل على « بوليس داخلى » يساعده فى السيطرة على دفعاته البدائية وعلى تدعيم قوة الشرطة العادية التى يزداد احتمال ضعف كفاءتها وعدم تواجدها الدائم » (١)

ثم يقرر الدكتور أيزنك أن الأشخاص يختلفون كثيرا فيما بينهم فى استجاباتهم للتدريب والتنشئة والاغراء الأخلاقى ابتداء من القديس فى ناحية الى المعتوه

(١) عن كتاب « الحقيقة والوهم فى علم النفس » تأليف هـ.ج. ايزنك وترجمة قدرى حفى وءءوف نظمى ص ٢٥٦ - ٢٥٩

أخلاقيا أو السيكوباتى فى ناحية أخرى ، ومن الشخص الذى تحكم الاعتبارات الأخلاقية كل سلوكه الى الشخص الذى يعتبر المفاهيم الأخلاقية مجرد كلمات لا معنى لها والذى يقع فريسة لكل نزوة طارئة . فما الذى يميز بين هذين الطرفين على المقياس الأخلاقى ؟ أحد الفروض المحتملة التى قد تطرأ للقارئ أن المتوه أخلاقيا والسيكوباتى والمجرم شديدو الانفعالية ، وأن عدم الاتزان الانفعالى هذا ينعكس فى سلوكهم .

وغالبا ما يذكر فى المحاكم مثلا ، أن المصايين بجنون السرقة يسرقون عندما يكونون فى حالة شديدة من الاضطراب الانفعالى ، وقد يعتبر هذا أحيانا ظرفا مخففا . وهناك أدلة كثيرة تبين أن المجرمين عموما من درجة عالية من التقلب الانفعالى وأنهم لا يختلفون كثيرا فى هذه الناحية عن العصايين من نزلاء المستشفيات»^(١) ...

وهذا النظر يعلق الأهمية الكبرى على التيقن من توقيع العقاب — وهو ما التفت الى قيمته مونتسكيو وبكاريا وغيرهما كما رأينا — ويعلق أيضا أهمية خاصة على سرعة توقيعه كوازع نفسى ، ولكن قبل كل اعتبار آخر فإن أبرزك يعلق الأهمية القصوى على ضمير الانسان والمبادئ التى لقنها هذا الضمير منذ الطفولة المبكرة عن طريق التربية الحكيمة الحازمة التى يطلق عليها وصف « التشريط » . أما ما يذهب اليه من أنه يستطيع أن يقبل مفهوم الضمير قبولا وصفا دون أن يقبل له بالضرورة أى أصل الهى أو خارق للطبيعة ، وأنه ببساطة عبارة عن فعل منعكس شرطى فهذا قول محل نظر ويحتمل مناقشة جدية طويلة يضيق عنها موضوع البحث الحالى . وعلى أية حال فإن المؤلف يعترض على المقالة فى تقدير قيمة حرية الارادة التى ينازع فى صحة أساسها من الناحية النفسية بصرف النظر عن الناحيتين الفلسفية والتشريعية اللتين لا معنى بهما .

(١) عن نفس المرجع ص ٢٦٢

هل الإرادة الحرة أن تحجب دراسة ما عندها من عوامل ؟

كما قيل أيضا في نقد هذه المدرسة « ان التسليم بهذا الفرض الوهمي (فرض حرية الارادة) من شأنه أن يؤدي ، وأدى فعلا الى نتائج خطيرة . فالقول بأن الجريمة وليدة ارادة الجاني و ارادته وحده يترتب عليها من جهة أن يحجب بين المفكرين والمشتغلين بالمسائل الجنائية وبين البحث عن الأسباب الحقيقية التي تدفع الى الجريمة ، اذ مادام الجاني هو السبب فلا أهمية للبحث فيما وراء شخصه . ومن جهة أخرى يجعلهم يصلون شخص المتهم ويوجهون جل همهم الى الجانب المادى للجريمة ويرتبون أحكامهم على اختلاف أنواعه وخطورة نتائجه ، فتراهم يتخذون من جسامة الفعل وما نشأ عنه من ضرر دليلا على خطورة الجاني والعكس بالعكس .

وهذه النتائج خطيرة لأنها لا تؤدي الى الغاية المرجوة من القانون الجنائي وأنظمتها وهي مكافحة الجرائم . ولذلك فان هذه الفروض التي قامت عليها التشريعات الجنائية أساسا أخفقت في كبح نشاط المجرمين كما يتجلى ذلك من الاحصائيات الجنائية في الدول المختلفة ابتداء من منتصف القرن التاسع عشر ...

ثم ان اهتمام الباحثين بالفعل دون الفاعل ، بالجريمة دون المجرم ، فيه قلب للوضع وعناية بالعرض واغفال للجوهر . فالجريمة ماهي سوى مظهر خارجي لنفس شريرة ودليل على وجود شخصية خطيرة . فالذى يخشى منه على أمن المجتمع هو مرتكب الجريمة ، وتبعا لدرجة خبثه وطبيعته نفسيته تكون درجة خطورته على سلامة المجتمع . ودرجة الخطورة لا فصل اليها الا بتوجيه البحث الى شخص الجاني وفحصه لمعرفة نزعة الجريمة بحكم تركيبه العقلي والجسماني وبحكم العوامل الاجتماعية المختلفة التي أثرت فيه وجعلته يقدم على الجريمة أو حبستها الى نفسه . ومتى عرفنا طبيعة شخص الجاني أمكن اتخاذ الوسيلة الملائمة له »^(١) .

وهذا النقد الأخير يستحق وقفة قصيرة ، وذلك لأن مجرد التسليم بمبدأ حرية الارادة — مهما قيل عن مداها — لا يعنى بذاته انكار وجود عوامل متنوعة

(١) عن « المسؤولية الجنائية » المرجع السابق ص ٧ ، ٨

موضوعية وشخصية قد تحرك هذه الارادة وتجفزا الى العمل في اتجاه أو في آخر ، وتحتاج بالتالى الى عناية الباحثين ودراستهم . وهذه العوامل لا يمكن لأحد أن ينفي وجودها ، مهما تفاوتت الرأى في حقيقة تأثيرها في ارادة الانسان وفي كيفية هذا التأثير ومداه . يؤكد ذلك أن جميع فلاسفة الحرية الذين عرضنا لآرائهم في أبواب البحث السابقة لم ينكروا دور العوامل والظروف المحيطة بهذه الارادة ، ولا يمكن أن يفوتهم أمرها لأنها أوضح من أن تحتل التأكيد أو تستثير الشك .

وحتى في نطاق أساس العقاب لا يمكن لأحد أن ينفي وجود هذه العوامل كحقيقة وضعية ، وإن كان النقاش هو في حقيقة دورها ، وفي مدى سلطانها على ارادة الجاني . والقائلون بأن هذه الارادة مطلقة لا يعنون بهذا القول انكار وجود هذه العوامل من أساسها ، وإنما يعنون انكار أن هذه العوامل يصح أن تنال — الى أية درجة — من مسؤولية الجاني خلقيا وبالتالى جنائيا . وبعبارة أخرى فانهم يبنون على مبدأ « العدالة المطلقة » مبدأ آخر وهو « المسؤولية المطلقة » أيضا .

على أنه لا ينبغي الربط بين المبدئين ، ولا اغفال أن أولهما مرتبط وثيق ارتباط بالافتقار بالنواميس الطبيعية الخلقية المتصلة بالعدالة الالهية على ما يبينه في الباب الثانى وعنوانه « هل من نواميس خلقية طبيعية ؟ » أما ثانيهما فهو مرتبط بقواعد المسؤولية الوضعية . ولذا نجد أن كنط مثلا يؤمن « بالعدالة المطلقة » ، و « بالأمر المطلق » ، الذى يستمد منه تعريفه للقانون ، لكنه لم يقل أبدا بأن الارادة الانسانية مطلقة بهذا المعنى الذى أسلفناه ، وهو أن من شأنها أن تلغى دور سائر النواميس الطبيعية التى تحدد لكل واقعة ظروفها وملابساتها ، وكلها محكومة فى النهاية بنواميس طبيعية عن طريق قانون السببية .

فهذا الفيلسوف من أنصار العدالة المطلقة بمعنى العدالة المجردة عن مبدأ النفعية ، والتى وصفها الفقيه تارجت Target فى الأعمال التحضيرية للتقنين الجنائى الفرنسى (١٨١٠) بأنها « همجية لأن تدخل القانون ينبغي أن يكون متوقفا على نفعه » . ولكن كنط ليس — أبدا — من أنصار المسؤولية المطلقة ولا حرية الارادة غير المقيدة بقيود ، والتى ينبغي أن نعدها تعبيرا عن مجرد اتجاه متطرف فى القسوة

على الجاني مرتبط عادة في أذهان أصحابه بفكرة « الخطيئة الدينية »
وكل ما يرتبط بالتفكير الديني يتسم دائماً بالتطرف وبالغلو .

فالحلحلة اذاً أن مبدأ « العدالة المطلقة » لا يجر حتماً الى مبدأ « المسؤولية المطلقة » ، وأن هذه المسؤولية المطلقة لا ينبغي أن تنفى بذاتها وجود عوامل أجنبية عن ارادة الجاني تصاحب حتماً سلوكه الاجرامى ، وأن هذه العوامل يمكن بل يجب أن تخضع للبحث وللدراسة . فهذا الأصل الفلسفى — مع التسليم بخطئه في صورته المتطرفة — قد لا يتعارض بذاته مع أية صورة من صور البحث العلمى المستنير . واذا كان دعاة المدرسة التقليدية لم يبنوا بهذا البحث العناية المطلوبة ، فذلك لأن كل صور البحث الوضعى العميق كانت لاتزال في مهدها في القرنين الماضيين ، ولم تزدهر الازدهار المطلوب الا في القرن الحالى ، وذلك في شأن مواجهة مشكلات الجريمة ، كما هى الحال في شأن مواجهة سائر مشكلات النفس والاجتماع وغيرها

الفصل الثانى

التسيير والتخير

في المدرسة الوضعية الإيطالية

المبحث الأول

أساس حق العقاب

في هذه المدرسة

من أهم عمد هذه المدرسة سيزار لومبروزو C. Lombroso الطيبب الشرعى والعالم النفسانى (١٨٣٦ — ١٩٠٩) ، وانريكو فرى Enrico Ferri (١٨٥٦ — ١٩٢٩) العالم الجنائى والاجتماعى ، ورافايل جاروفالو R. Garofalo (١٨٥١ — ١٩٣٤) القاضى والفقيه .

وهى تقع على النقيض من المدرسة التقليدية من ناحية أنها تنكر مبدأ حرية الاختيار — بصفة أساسية — وتؤمن بمبدأ الجبرية أو القدرية المطلقة الى الحد الذى

يتعارض تماما مع قاعدة المسؤولية الأدبية والخلقية . « فما القول بحرية الاختيار الا وهما شخصا يكذبه الواقع المصوى والنفسى ، ومحاولة للهروب من التعمق فى دراسة أسباب الجريمة بالقاء اللوم كله على الجانى . ويرد أنصار هذا المذهب على ما اتهم به خصومهم من أن الختمية تؤدي الى الجمود وعدم مواجهة الجريمة باعتبار أنها نتيجة حتمية لا مناص من وقوعها . يردون بأن هذا القول فيه خلط بين الختمية والقدرية ، فليست الختمية بمعناها الصحيح مثالية الخمول والجمود ، بل هى تدفع دائما الى العمل والى التحرر عن الأسباب لمقاومتها فتتمتع بالتالى نتائجها ، وأن الايمان بتسلسل الأسباب يجعلنا ننظر للجاني كضحية لمختلف الظروف الداخلية والخارجية ، فليس هناك اذن مذنبون ولكن خطرون aucun coupable mais tous dangereux وبسبب هذه الخطورة يجب أن يوضع كل من يخرق قاعدة من قواعد قانون العقوبات بحيث لا يستطيع الاضرار ، اذ أن من حق المجتمع أن يدافع عن نفسه ، بل ان ذلك هو واجبه » (١) .

« وعوامل نشأة هذه المدرسة عديدة ، وترجع أساسا الى ما لوحظ من عدم فاعلية النظام الجنائي القائم حينئذ وضعف أثره فى مكافحة ظاهرة الاجرام . وقد أورث ذلك أزمة فى المذاهب المجردة الميتافيزيقية ، فى الوقت الذى بدأ فيه تطبيق منهج الملاحظة والتجربة فى دراسة السلوك الانساني وبخاصة الحياة النفسية . كما بدأت تظهر دراسات جديدة فى العلوم الاجتماعية تعتمد على الدراسة الاحصائية للظواهر الاجتماعية بصفة عامة .

وقد أثبتت هذه الدراسات أنه فى هذه الظواهر — حتى ما يعبر ظاهريا عن اضطراب اجتماعى — يسود نظام ما واتساق وانتظام ، على نحو يسمح بتكوين قوانين تحكم هذه الظواهر بل وتشكك فى حرية اختيار الانسان لتصرفاته . وقد كان للفيلسوف أوجست كوت الفضل فى تطبيق المنهج الوضعى — وهو المنهج العلمى — فى دراسة الظواهر الاجتماعية . وأخيرا فقد ساهم فى نشأة هذه المدرسة

(١) عن مقال للدكتور أحمد عبد العزيز الألفى فى « المسؤولية الجنائية بين حرية الاختيار والختمية » فى المجلة الجنائية للقومية عدد يولييه ١٩٦٥ مجلد ٨ عدد ٢ ص ٢٧٩ — ٢٩٩ ، وهو يحيل القارئ الى :

V. Stanciu : La Capacité Pénale et le Problème de la Responsabilité Rev. Dr. Pen. Crim. 1938 p. 856.

ظهور مفاهيم سياسية جديدة ، دفعت الدولة الى عدم الاقتصار على أداء وظيفة سلبية تنحصر في منع ما هو غير شرعى ، بل تتكفل بأداء وظيفة ايجابية للمساعدة الاجتماعية . كما لوحظ أن الدولة في حفاظها على حقوق الأفراد قد قصرت عن الحدود الدنيا الضرورية حتى ضحت بمصالح المجموع ، الأمر الذى أصبح يتطلب تدخلا أكثر فاعلية وأثرا .

ولم تظهر الأفكار الوضعية فجأة في تاريخ الفكر الانسانى ، بل سبقتها ومهدت لها دراسات طويلة . فان الدراسات الجنائية التى بدأها كرازا حتى كارمينيانى ورومانيوزى قد بررت العقوبة بالدفاع الاجتماعى عن طريق الردع العام ، حتى أضاف الفقيه الايطالى روزمينى Rosmini وظيفة المنع الخاص . ثم أوضح الفقيه الايطالى اليرو Ellero وغيره استحالة التناسب بين الجريمة والعقوبة ، ومن ثم فان العدالة الجنائية التى أساسها المسؤولية الأخلاقية لا يمكن الا أن تكون عدالة نسبية واتفاقية .

وتبع اليرو فقيه ايطالى آخر هو جيوفانى بوفيو Bovio الذى أوضح أن الجريمة تتداخل وتساهم فيها الطبيعة والمجتمع والتاريخ بالإضافة الى الارادة الفردية . وهو اعلان له قيمة تاريخية عظيمة اذ يحوى حجر الأساس الذى بنت عليه المدرسة الوضعية نظريتها ، الا أن بوفيو لم يستطع استخلاص النتائج المنطقية لهذه البداية ^(١) .

وفى الجملة فان الاتجاه السائد فى هذه المدرسة يقوم على أنه ليس للانسان ارادة حرة توجهه الى الفضيلة أحيانا والى الرذيلة أحيانا أخرى ، بل ان هذه الأخيرة تنجم عن اجتماع عوامل كثيرة بين فردية واجتماعية تختلف حتما باختلاف ملابسات الزمان والمكان ، فالجريمة نتيجة محتومة ينساق اليها الجانى طواعية تحت تأثير هذه العوامل التى لا يملك منها فكاكا ولا لها تفسيرا ، وذلك لأن قانون

(١) من « الاصول العامة للقانون الجنائى » للدكتور يسر انور على ١٩٦٩
ج ١ ص ٤٩ ، ٥٠

السببية يحكم النشاط الانساني كما يحكم سائر الظواهر الطبيعية مثل تعاقب الليل والنهار وهدير الرياح ونزول الأمطار .

وقد كان لومبروزو — مؤسس هذه المدرسة الوضعية — أستاذا للطب الشرعى والعصبى بجامعة بافيا الإيطالية وطبيبا بالجيش ، وقام بأجراء بحوث كثيرة لمعرفة ما يتميز به المجرمون عن غيرهم ، وأثناء قيامه بتشريح جثة أحد القتلة تبين وجود فراغ مجوف فى مؤخرة رأسه أشبه بذلك الذى يوجد فى القروء مما حمله على الاعتقاد بأن هذا المجرم وحشى بدائى مرتد الى أصله . وقد ضمن هذا الرأى مؤلفه المعروف بعنوان « الانسان المجرم »^(١) (١٨٧٦) .

ويعتقد لومبروزو أن المجرم يحمل غالبا بعض علامات ارتدادية قد لا تؤدي بذاتها الى سبيل الجريمة ما لم تندمج فى شخصية صاحبها ، ومن هنا غلب دور الوراثة على ماعداها من عوامل . وقد انتهى الى أمرين محققين :

الأول : أن المميزات الارتدادية تتوافر لدى معظم المجرمين لا جميعهم كما قد تتوافر لغيرهم .

والثانى : أن الوراثة وحدها لا تؤدي الى الجريمة دائما وإنما تؤدي الى توافر ميل نحو الجريمة ، وهذا الميل لا يولد الجريمة وحده ما لم يكن مقترنا بعوامل معينة قد تكتسب بعد الميلاد ، فهو لا ينفى وجود عوامل أخرى للجريمة غير الوراثة .

وقد انتهى الى تصنيف الجناة الى خمسة أصناف بالنظر الى مدى خطورتهم والى العوامل التى صنعت منهم جناة ، ولنا عودة الى مناقشة بعض آرائه فى هذا الشأن فى مبحث على حدة .

ثم تابعه انريكو فرى ، وقد عنى بوجه خاص بابرار دور العوامل الطبيعية والاجتماعية الى جانب العوامل النفسية . ووصل فى دراسته الى قانون الكثافة الجنائى الذى مقتضاه أنه اذا تكاثفت ظروف اجتماعية معينة مع ظروف شخصية مقابلة وعوامل معينة فلا بد أن تنتج نسبة معينة من الجرائم لا تقبل زيادة

ولا نقصانا . ومن ثم فإن المسؤولية الجنائية لا تقوم على مبدأ المسؤولية الخلقية وإنما على أساس أن المجتمع ينبغي أن يدافع عن نفسه ضد حملة ميكروبات الجريمة أو مصادر الخطر عليه . وهذا الدفاع قد يكون بتدابير وقائية أكثر منها عقابية بالمعنى السائد في المدارس التقليدية . وقد ضمن هذه الآراء مؤلفه عن « علم الاجتماع الجنائي » (١) .

ويرى فرى أن المفهوم الواقعي للأهلية الجنائية ينبغي أن يعنى بلحظة ارتكاب الجريمة كما يعنى أيضا باللحظة السابقة لها ، وأن يهدف في نفس الوقت الى توفير نوعين من الدفاع عن المجتمع : أولهما هو الدفاع الوقائي Preventive وثانيهما هو الدفاع العقابي repressive . كما يرى أن خطورة الجاني تتطلب مواجهة موضوعين مختلفين : أولهما خطورته الجنائية التي ينبغي أن تواجه بالتدابير البوليسية الوقائية وثانيهما موضوع قابليته للتكيف للحياة الاجتماعية ، وهذا ينبغي مواجهته بالأغراض الواقعية التي يستهدفها تحقيق العدالة العقابية لأنها لا تثار الا بعد وقوع الجريمة بالفعل ، وبهدف تحقيق الملاءمة المطلوبة بين العقوبة وبين حالة الخطورة التي يمثلها سلوك المتهم . وهو يأخذ على المدرسة التقليدية أنها وضعت حاجزا حاسما بين تدبير الوقاية وبين العقوبة الجنائية رغم أنها يثلان معا وجهين متقابلين للوصول الى هدف واحد وهو تحقيق الدفاع الاجتماعي ، وذلك مع تسليمه بأنه ينبغي أن تكون لكل منهما خصائصه التي تخالف الآخر .

أما جاروفالو فقد عرف بتمييزه في مؤلفه عن « علم الاجرام » (٢) بين « الجريمة الطبيعية » و « الجريمة المصطنعة » . فالجريمة الأولى تمثل في تقديره سلوكا ضارا غير خلقي ينطوى على ازدراء المجتمع والمساس بمشاعره الخلقية التي تمثل في تقديره الفضيلة وشعور العطف على الآخرين . وهي تنافي مشاعر الخير والعدالة الأساسية السائدة في كافة المجتمعات ولذا تماقب عليها بالتالي جميع الشرائع . أما « الجريمة المصطنعة » فهي جريمة تتوقف على النظام السياسي والاجتماعي

La Sociologie Criminelle.

La fonction juridique de l'état de danger chez le criminel.

Rev. Internat. de Dr. Penal 1927.

La Criminologie.

(١) وله أيضا :

(٢)

السائد . ويعتبر جاروفالو أن المجرم الحقيقي هو ذلك الذى يقارن الجريمة الطبيعية ولذا ينبغي التمييز فى المعاملة بينه وبين مقارن الجريمة المصطنعة .

وهذا التمييز بين الجريمة الطبيعية والجريمة المصطنعة لا يخلو فى تقديرنا من نظرة واقعية صحيحة بمقدار ارتباطه بفكرة النواميس الخلقية الطبيعية ، فإن الجرائم الطبيعية هى تلك المستمدة من هذه النواميس . وفى نفس الوقت لا ينبغي أن نفعل أنه اذا كان القانون الوضعى مستمدا من اعتبارات وضعية واجتماعية صحيحة فإن طاعته تصبح بدورها ناموسا خلقيا طبيعيا وهو ما يقتضى أيضا وجوب احترام ارادة الشارع حتى بالنسبة لهذه « الجريمة المصطنعة » (١) .

وقد اقترح جاروفالو مثلما اقترح فرى طائفة من تدابير الوقاية التى تناسب كل صنف من الجناة وتهدف كلها بصفة أصلية الى تأكيد حماية المجتمع وبصفة تبعية الى تقويم سلوك الجانى مستقبلا . وهى تتلائم فى تقديرهما مع درجة خطورة الجانى بصرف النظر عن الجسامة الموضوعية لجريمته .

وقد أبرز دور العوامل الاجتماعية فى سلوك الجناة عدد من العلماء الآخرين غير فرى وجاروفالو ، منهم الايطالى كولايانى Colajanni ، والأمريكى دونالد تافت Donald Taft الذى أكد فى كتابه عن « علم الاجرام » (٢) (١٩٤٥) أن المجرم من اقتساج المجتمع نفسه وأن الوراثة لها نصيب لا يكاد يذكر ، لأن الانسان كالمادة الأولية التى تتخذ الصورة التى يراد اعطاؤها لها ، وبهذا غلب تافت دور البيئة الفاسدة التى ينشأ فيها الجانى - ويستمد منها أسباب انحرافه - على ماعداها من عوامل وراثية .

(١) وبالتالي فان هذه التفرقة لا يخشى منها قصر مدلول الجريمة على ما يعد فحسب عدوانا على المشاعر الطبيعية الكامنة فى فطرة كل انسان ، لأن جاروفالو لا ينفى واجب مساءلة مرتكب الجريمة المصطنعة أيضا ، وان اختلفت الاساليب ، كما أن ما قد يعتبر من نوع معين فى زمان ومكان معينين قد يعتبر من نوع آخر فى زمان ومكان آخرين ، وهذا كله لا يلغى قيمة هذه التفرقة وصحة تمبيرها عن حقيقة فلسفية واجتماعية ، وهى واجب ارتباط التشريع العقابى - ولو الى حد ما - بالنواميس الخلقية من ناحية ، وبالقيم الاجتماعية الصحيحة من ناحية أخرى . فالتشريع الذى يعتبر أن رسالته محض صناعة وصياغة نصوص ، تشريع نظرى مقضى عليه بالفشل بمجرد ارتطامه بأرض الواقع العملى .

وهكذا تعددت الاتجاهات داخل نطاق هذه المدرسة الوضعية الإيطالية ، فغلب بعضها في تعيين مصدر الاجرام الاعتبارات المتصلة بالتكوين الجنائي للجاني كما فعل لومبروزو ، وغلب بعضها في تعيين هذا المصدر الاعتبارات المتصلة بالتكوين النفسى للجاني كما فعل جاروفالو ، وغلب بعضها الاعتبارات المتصلة بالبيئة الاجتماعية كما فعل فرى ، ولكن التقت جميع هذه الاتجاهات عند انكار حرية الاختيار لدى الجاني ، والنظر اليه بوصفه أسيرا لبعض هذه الاعتبارات ، أولها كلها .

عن الفاء وظيفة الردع العام - نقده

وترتبت على ذلك نتيجة من أخطر النتائج وهى الفاء وظيفة الردع العام للمقوبة التى تمثل في منع غير الجاني من الاقتداء بالجاني ، والابقاء على وظيفة الردع الخاص التى تمثل في مجرد منع الجاني من التماذى في سلوكه الاجرامى . ذلك لأن وظيفة الردع العام تفترض أن الجاني حكم مختار ، وأنه يملك عقلا واعيا وارادة حرة ، فاذا انتهى ذلك وجب أن ينتهى بالتالى الردع العام ليصبح وظيفة محض افتراضية . بل وجب في بعض الأحيان بالأقل أن يحل محل المقوبة التدبير الاحترازى في وقاية المجتمع من خطورة المجرم ، بل أيضا من خطورة الشخص الذى قد لا يصدق عليه هذا الوصف بحسب المدرسة التقليدية ، لأنه قد لا يكون ارتكب - بعد - أية جريمة بل يمثل - فحسب - وضعا له خطورة اجتماعية معينة يجدر بالمجتمع أن يبق نفسه منها .^(١)

وقد لاقى هذا النظر الجديد - في نطاق المسؤولية الجنائية - قبولا واسعا عند عدد مذكور من علماء الاجرام ، بل وأيضا من علماء الاجتماع والنفس . وفى هذا الشأن يتحدث العالم النفسى الدكتور أيزنك Eysenck عن أثر أشد العقوبات اطلاقا وهى عقوبة الاعدام في الردع العام نافيا هذا الأثر وقائلا :

(١) راجع في المدرسة الوضعية الإيطالية بوجه عام :
« أصول علم الاجرام الاجتماعى » للدكتور أحمد محمد خليفة ١٩٥٥ ص ٢٣ - ٣١ ، و « محاضرات في علم الاجرام » للدكتور رمسيس بهنام ١٩٦٠ - ١٩٦١ ج ١ ص ١١ - ٢٢ ، و « أصول علم الاجرام » للدكتور مأمون محمد سلامة ١٩٦٧ ص ٢٨ - ٣٧

» قد تركزت المناقشات التي دارت حديثا حول عقوبة الاعدام شيئا فشيئا حول نقطة واحدة حاسمة ، وهى هل تعوق العقوبة أو لا تعوق الناس من ارتكاب الجرائم التي وضعت هذه العقوبة من أجلها ؟ ومن الناحية الاحصائية فهناك دلائل مقنعة على أن عقوبة الاعدام لا تمنع الناس من ارتكاب الجرائم . فقد اتضح مرارا أن الغاء عقوبة الاعدام لا ينتج عنه ازدياد في عدد جرائم القتل وأنه عند اعادة العقوبة لا يقل عددها . وزيادة على ذلك فانه منذ عام ١٩٥٧ عندما ألغى القانون عقوبة الاعدام (في انجلترا) بالنسبة لبعض الجرائم وأبقاها بالنسبة لبعض الجرائم الأخرى ازداد عدد تلك الجرائم التي ظلت العقوبة قائمة بالنسبة لها .

ولا تزال توجد حجج انفعالية ضد الغاء عقوبة الاعدام ولكن الحجج العقلية تبدو في صف الغائها . وأحد العقبات الغريبة في وجه الغاء عقوبة الاعدام هو الاحساس الذاتى الذى يحس به الكثير من الناس من أنها تمنعهم هم أنفسهم من الانغماس في القتل وغيره من الجرائم التي يعاقب عليها القانون بالاعدام . وبالتالي فانها — أى العقوبة — تمنع غيرهم من الناس الذين ربما كان احتمال ارتكابهم لتلك الجرائم أكبر من ارتكابها

ولكن ربما استطعت أن أتحدث في هذه النقطة بتسكن أكثر من غيرى لأننى — على عكس غالبية القراء — انغمست عدة مرات في سلوك يستوجب عقوبة الاعدام . وبالتالي فلدى فكرة عن الطريقة التي يحس بها فرد واحد على الأقل ازاء هذا العائق . وقد حدثت أولى المناسبات بعد وصول هتلر الى السلطة في ألمانيا اذ أصدر قانونا يمنع أى شخص من اخراج سوى قدر محدود جدا من المال والأشياء الثمينة . وقررت أمى وأنا أن الوقت قد حان لنقل ثروة الأسرة الى مكان آمن وبالتالي هربنا كافة أموالنا وأشياءنا الثمينة من ألمانيا الى الدانمارك ، وذلك مع علمنا الكامل أننا اذا ضبطنا فلن يحكم علينا بالموت فحسب ، ولكن الموت الذى سنقاسيه سيكون بطيئا وتعا في أحد معسكرات الاعتقال . ولكن ذلك لم يثن أحدا منا ولم نمره أدنى اهتمام !

وطالما سمعت أن الشخص الذى يرتكب جريمة أو ينغمس في أنواع من السلوك عقوبتها الاعدام يجب أن يكون مجنونا ، اذ أن أى حساب عقلى للألم يبين

أن العقاب أعظم بكثير من أية مكافأة يأمل فيها من وراء جريمته . ويبدو لى أن ذلك تعريف قبلى وغير واقعى للجنون وكل ما يستطيع المرء أن يقوله هو أن المشاكل النفسية المتضمنة فى المواقف أكثر تعقيدا وعمقا مما يتصوره هؤلاء الذين يعتقدون هذا الاعتقاد الساذج»^(١)

كما يستند بعض أنصار هذا الرأى الى احصائيات كثيرة تمت فى ظروف متعددة تشير الى أن تشديد العقاب بوجه عام لم يؤد بالضرورة الى تخفيف حدة الجريمة ، كما أن تخفيفه لم يؤد بالضرورة الى زيادتها . لكن ازدياد نسبة الاجرام أو نقصها أمر يمكن أن يرجع الى جملة عوامل وظروف شخصية واجتماعية لعل من أقلها شأنا تأثير العقوبة فى النفوس مقدارا أو نوعا ولو وصلت الى حد الاعدام .



فهذه الاحصائيات — حتى لو سلمنا بدقتها — لا تكفى مطلقا لنفى حرية الاختيار لدى الجناة العاديين ، لأن مقدار العقوبة ونوعها ليس هو كل شيء فى توجيه ارادة الجانى نحو اتباع أحكام التشريع العقابى . فهناك اعتبار آخر له قيمته البالغة هنا ولا يمكن تجاهله وهو مدى احساس الجانى بضمان وصول يد العدالة اليه ، فانه يلعب فى توجيه ارادته دورا قد يتجاوز دور العقوبة النظرية التى قد تهدده نوعا أو مقدارا ، متى كانت فرص الافلات منها تبدو له كثيرة .

ولهذا لاحظ منتسكيو وبكاريا وغيرهما بحق أن سبب الانحلال الحقيقى يكمن فى افلات الجرائم من العقاب ، لا فى اعتدال العقاب . فالعقوبة الحقيقية قد تكون بالتالى أفعل أثرا فى توجيه ارادة الجانى — وفى تحقيق وظيفة الردع العام — من العقوبة الشديدة اذا كانت غير محققة . وبالتالي فان ظاهرة تزايد بعض الجرائم رغم تشديد العقاب لا تصلح مطلقا لنفى حرية الاختيار ، كما لا تصلح ظاهرة تناقص هذه الجرائم لاثبات هذه الحرية وسواء أكان التناقص مصحوبا بتشديد العقوبة أم بتخفيفها .

(١) عن إيزنك المرجع السابق ص ٢٨٦ — ٢٨٧

وضمان وصول يد العدالة الى الجاني - وبسرعة - أوثق صلة بصلاحيه أنظمة الضبط الادارى والقضائى منه بصلاحيه أنظمة العقاب . ونجاح أنظمة الضبط الادارى والقضائى أمر متعدد العناصر تمعدا لا نهاية له . وهذه الاعتبارات كلها من شأنها أن تزعزع فى مجموعها قيمة دلالة هذه الاحصائيات من ناحية مدى ارتباطها بصحة النتيجة التى انتهى اليها بعض أنصار هذه المدرسة وهى نفي حرية الاختيار .

وعلى أية حال فانه ليس من النظر السديد ما ذهب اليه هذه المدرسة - بالأقل فى جناحها المتطرف - من أن المسئولية الأدبية أو حرية الاختيار أصبحت لا تصلح لأن تعتبر أساسا مقبولا لحق العقاب ، ومن أن الانسان المجرم ينبغى أن تنظر اليه دائما كالانسان المريض الذى لا ذنب له فى مرضه ، وبالتالي من أن أساس حق العقاب فى الشرائع الحديثة ينبغى أن يكون هو مجرد علاج الجاني من جريمته ، كما ينبغى أن يكون هو مجرد رغبة الهيئة الاجتماعية فى وقاية نفسها من حاملى جرائم الأمراض الخلقية والنفسية المتنوعة وعلاجهم من أمراضهم اذا أمكن العلاج .

هذا وقد أخذ الأستاذ تارد Tarde على هذا التسليم مبدأ الجبرية المطلقة أنه يعرض مبدأ المسئولية نفسه للخطر ، لما ينطوى عليه من انكار لمعاني المسئولية الخلقية والحق والواجب والائتم ، ولأنه بغير حرية اختيار لا توجد أخلاق بالمعنى الذى يفهمه المجموع ، ولأن الاحساس الخلقى وحده يحتم عقاب الجاني . كما يرى كثير من رجال القانون أن العقاب قد شرع لما تبين من أن خشية العقاب قد تودى الى الاحجام عن الجريمة وأن حرية الارادة لا تكون مفهومة على أساس قانون الوقائع الطبيعية الذى تحكمه السببية بغير اعتبار لقانون الارادة الانسانية، مع أنه حقيقى وثابت كقانون السببية سواء بسواء .

وتأسيسا على ذلك « فان تارد لا يعارض مبدأ الدفاع الاجتماعى كأساس للعقاب فان على الجماعة أن تدافع عن نفسها كالفرد ، ولكن كما يختلف رد الفعل باختلاف الفعل ، كذلك تدافع الجماعة عن نفسها ازاء مرتكب الجريمة بشكل

يختلف عن دفاعها ازاء المجنون لأن العقاب دفاع اجتماعي ضد من ينسب اليهم الخطأ لا على أنهم مجرد أذى أو خطر . ان فكرة الخطأ أقدم وأعم بكثير من فكرة حرية الاختيار بمعناها المدرسي .

ومن ثم فإن التقدم الذي يشر به فرى Ferri — على ما يرد تارد — يستلزم قضاء تاما على الشعور الانساني بحيث يقضى تاما على الانفعالات التي تثيرها الجريمة ، ولكن النفعية البحتة تقضى بأن الخوف رادع وتجعل الشعور الخلقي ضرورة تحتم عقاب مرتكب الجريمة بينما لا ضرر من عدم العقاب على جريمة ارتكبتها مجنون ، اذ لا يخشى من ألا يرتدع بقية المجانين ^(١) .

وبمثل ما يقول تارد أحد فلاسفة القانون وهو العلامة هانز كلزن ^(٢) اذ يرى أن حرية الارادة لا تفهم على أساس قانون الوقائع الطبيعية الذي تحكمه السببية ، فإن العقاب شرع لأنه رؤى أن الخوف من العقاب قد يتسبب في عدم الاقدام على الجريمة ^(٣) .

هذا وقد عرضت في الباب السابق لنقد مذهب الجبرية المطلقة ولمشكلة الارادة الانسانية من زاوية الفلسفة العامة ، واذا كنت أرى في هذه الجبرية المطلقة مذهباً مرفوضاً لتعليل أية ظاهرة من ظواهر الاجتماع ، فهي مذهب مرفوض بالتالي لتعليل ظاهرة الجريمة ، وهي لا تخرج عن كونها ظاهرة اجتماعية لا تختلف شيئاً عن سائر الظواهر المألوفة الأخرى من ناحية مدى ارتباطها بظروف الواقعة وبما قد يختلج في نفس الجاني من شتى العواطف والانفعالات ، وذلك الى المدى الذي يتعذر معه امكان الفصل تماماً بين الجبرية الجنائية والجبرية العامة على النحو الذي تراهي لبعض الجنائين امكان الأخذ به .

بين الجبرية الجنائية والجبرية العامة

وفي هذا الشأن يلاحظ الدكتور محمود نجيب حسني أننا « اذا درسنا

G. Tarde : Essais et Mélanges Sociologiques 1895. P. 153.

(١)

Hans Kelsen : What is justice ? 1957 P. 346.

(٢)

(٣) عن كتاب « النظرية العامة للجريمة » للدكتور أحمد محمد خليفة ١٩٥٩

ص ٣١ ، ٣٢

الجريمة من الوجهة العلمية المجردة لكان متعينا التسليم بمذهب الجبرية ، فقوانين السببية تسيطر على كل ظواهر الكون ، بل اننا نستطيع من الوجهة الفلسفية القول بأن أحداث الكون جميعا منذ بدايته هي تسلسل سببي واحد ترتبط حلقاته على نحو لازم تحدده قوانين ثابتة ، وتصرف كل شخص هو احدى هذه الحلقات ، أى أن الجريمة هي احداها ، فهي نتيجة حتمية لحلقة سابقة لها وسبب حتمى لحلقة لاحقة عليها . ولكن ليس معنى ذلك أننا نرى اقامة المسؤولية على أساس من مذهب الجبرية ، فثمة فارق بين الوجهة العلمية المجردة وبين الاعتبارات القانونية ، وقد تجاهلت الجبرية هذا الفارق ، وفي هذا التجاهل يكمن خطأها .

فنحن لا نستطيع - في التطبيق القانونى - أن نقول بالجبرية الا اذا حددنا في صورة دقيقة كاملة جميع الأسباب المؤدية الى الجريمة وكشفنا عن تفصيل ما يدور في نفسية الجاني عند اقامته على ارتكابها ، ومثل هذا التحديد لم يتح بعد ، اذ يفترض تقدما علميا كبيرا لم تدركه بعد العلوم المختلفة ، وخاصة العلوم النفسية ، ويعنى ذلك أن ثمة جانبا من هذه الأسباب لا يزال مجهولا ، وهذا الجهل يجعل من المستحيل في المنطق القول بمذهب الجبرية ، ويجعل من السائع أن تنسب الى حرية الارادة هذا القدر من المجهول باعتبارها السبب الظاهر الذى لم يكشف العلم عما يستتر وراءه .

ويتجاهل مذهب الجبرية وظيفة القانون : فليس من شأنه أن يدرس دراسة موضوعية الأسباب التى تؤدي الى الجريمة لكى يقدم تفسيراً علمياً لها ، فهذه وظيفة علم الاجرام ، وانما وظيفته أن يرسم للناس الحدود المميزة بين المشروع وغير المشروع وأن يحلهم عن طريق التهديد بالعقاب على سلوك الطريق المشروع ، وهو في وظيفته هذه صدى للقيم والعقائد التى تسيطر على الناس في تكبيرهم وتحدد كيفية تصرفهم ، وليس له أن يقف منها موقف المعارضة ، اذ لو فعل لعجز الناس عن فهمه وتحقيق التطابق بين قواعده وسلوكهم .

والناس يؤمنون بحرية الاختيار ، ولهذا الايمان قيمة اجتماعية كبيرة ، اذ هو أساس نسبتهم الخطأ الى الجاني وتوجيههم اللوم اليه ، ثم هو أساس لكل محاولة يبذلها الجاني لاصلاح نفسه ، ومن ثم كان متعينا على القانون أن يستغل هذا

الايان لتحقيق وظيفته ، لا أن يحطه فيعجز عن أدائها^(١) . فحرية الاختيار التي نعنيها كأساس للمسئولية هي فكرة اجتماعية قانونية^(٢) ، أساسها وظيفة القانون وما يتضمنه من أوامر ونواهي ، وارتباط ذلك بوجوب أن يبدل كل شخص مجهودا كى يطابق سلوكه هذه الأوامر والنواهي ، وبديهي أنه من المستحيل أن يطالب شخص بهذا المجهود مالم يكن ذلك في استطاعته ، ويعنى ذلك أنه لا يسأل شخص عن جريمة باعتباره قد خالف أمر الشارع أو نهيه الا اذا كان في وسعه ألا يخالفه ، أى كان في وسعه ألا يرتكب الجريمة^(٣) ، فحرية الاختيار على هذا النحو ضرورة منطقية يفترضها وجود القانون ، وهو بدوره ضرورة اجتماعية .

وحرية الاختيار تعنى — وفقا لهذه النظرة اتقاء الحالات التي قدر الشارع — طبقا لنظريات علمية سيطرت تائجها على القيم والمقائد الاجتماعية — أنها تجعل من يوجد فيها عاجزا عن أن يلائم بين سلوكه وبين قواعد القانون . وهذه الحرية مقيدة على النحو الذي يقول به أغلب الفقهاء ، وهي أساس المسئولية وتستتبع الجزاء في صورة العقوبة ، وحينما تنتفى هذه الحرية أو تنقص فيستحيل أن توقع العقوبة على النحو الذي يحمي المجتمع فانه يتعين أن يسد هذا النقص عن طريق التدبير الاحترازي .

وللعقوبة وظيفة ارضاء العدالة وانذار الناس كافة بسوء عاقبة الاجرام وحملهم بذلك على استعمال حريتهم المقيدة على النحو المتفق مع أوامر الشارع ونواهي ، وللعقوبة كذلك وظيفة علاج الخطورة الكامنة في شخص الجاني ، اذ يتعين أن ينظم أسلوب تنفيذها بحيث يحقق اصلاح الجاني وتأهيله لاسترداد مكانته في المجتمع ، ولا تمارض بين الوظائف المختلفة للعقوبة ، ولا تناقض في وجود العقوبة والتدبير الاحترازي جنباً الى جنب ، اذ لكل منهما مجاله ودوره

Vidal et Magnol No. 114 P. 176.

(١)

Meuser, Kurzlehrbuch § 53 S 136.

(٢)

Wolzel § 19 S. 119.

(٣)

الاجتماعى ، وان اشتركا في مجال أو اتحدا في بعض أغراضهما فعلى الشارع أن يضع من القواعد ما يكفل التنسيق بينهما »^(١) .

وهذا النظر الأخير وان كان سليما في النتيجة التي انتهى اليها وهي أن « للعقوبة وظيفة ارضاء العدالة وانذار الناس كافة بسوء عاقبة الاجرام وحملهم بذلك على استعمال حريتهم المقيدة على النحو المتفق مع أوامر الشارع ونواهي » ، الا أنه يصلح لمناقشة جدية من ناحية بعض المقدمات التي شيدت عليها هذه النتيجة الأخيرة ...

فمن الوجهة الأولى لا يبدو لنا دقيقا ما ورد في صدره من أننا « اذا درسنا الجريمة من الوجهة العلمية المجردة لكان متعينا التسليم بمذهب الجبرية ، فقوانين السببية تسيطر على كل ظواهر الكون ، بل اننا نستطيع من الوجهة الفلسفية القول بأن أحداث الكون جميعا منذ بدايته هي تسلسل سببي واحد ترتبط حلقاته على نحو لازم تحدده قوانين ثابتة ... » . وذلك لأن وجود قوانين ثابتة للكون من بينها قانون السببية أمر لا ينفي دور الارادة الانسانية — وبالتالي حرية الاختيار كقانون أساسى من بينها . فهذه الحرية تعمل عن طريق هذه القوانين كما تعمل هذه القوانين عن طريق الارادة الانسانية . وهناك تفاعل مستمر بين هذين القطبين اللذين أحدهما سالب والآخر موجب . فدور أحدهما لا ينفي دور الآخر وقد تعرضنا لذلك تفصيلا عند الكلام في دور النواميس الطبيعية ومن بينها أيضا ناموس السببية ، وكذلك عند مناقشة مذهب الجبرية المطلقة^(٢) .

ومن وجهة ثانية فإن هذا النظر يفصل فصلا لا مبرر له بين الوجهة الفلسفية وبين الوجهة العلمية المجردة للجبرية ، فيقبل مبدأ الجبرية من الوجهة الفلسفية ويقبل مبدأ الحرية من الوجهة العلمية المجردة ! مع أننا قد بينا فيما سبق كيف أن هذا الفصل بين الفلسفة وبين العلم الوضعى هو من ضروب خداع الحواس فحسب

(١) عن مؤلفه في « شرح قانون العقوبات : القسم العام » ١٩٦٢ ، ص ٥٩٥ - ٥٩٧

(٢) راجع بوجه خاص ص ٢٠٩ - ٢١٢

لأن الترابط بين الفلسفة وبين العلم الوضعي ينبغي أن ينظر اليه باعتباره حقيقة أولية ، وفي نفس الوقت ضرورة لا غنى عنها للحكم على صحة العلم وعلى صحة الفلسفة . فإذا لم يتحقق هذا الترابط فمعنى ذلك أن ثمة خطأ ما قد وقع في البنيان العلمى أو البنيان الفلسفى ، وأنه ينبغي على الباحث أن يعثر على موطن الخطأ (١) .

ومن وجهة ثالثة فإن حرية الاختيار لا ينبغي أن ينظر اليها بوصفها مجرد « فكرة اجتماعية قانونية أساسها وظيفة القانون وما يتضمنه من أوامر ونواه » . بل ينبغي أن ينظر اليها بوصفها حقيقة وضعية لم يصطنعها القانون لخدمة وظيفة المسئولية والعقاب بل استمدتها من حقائق الحياة التى تقع فى الأساس من التكوين العطرى لوجدان الانسان . فهذه الحقيقة الوضعية تقع فى الأساس من وظيفة القانون ، ولا تقع وظيفة القانون فى الأساس منها الا اذا اعتبرنا النتيجة سببا والسبب نتيجة . وهذا الفارق ليس مجرد فارق فى التأصيل فحسب بل انه يرتب نتائج عملية هامة فيما يتعلق بالمدى الذى ينبغي أن يسير اليه التشريع الوضعى فى التجريم والعقاب على أساس توافر حرية اختيار حقيقية لا افتراض فيها ولا صناعة .

ومن ثم فلا يصح أن نأخذ على مذهب الجبرية أنه يتجاهل وظيفة القانون ، لأنه اذا كان هذا المذهب صحيحا فى حد ذاته — وبصفة مطلقة — لكان من حقه بل من واجبه أن يتجاهل وظيفة القانون وأن يطالب القانون بأن يشيد وظيفته على أساس من هذه الجبرية المطلقة . وعندئذ تصبح مدرسة الدفاع الاجتماعى فى أشد صورها تطرفا أساسا صالحا للتشريع الوضعى ، وهو ما لا يمكن — أبداً — أن نسلم به حيث أن هذه الجبرية لا تلتزم — حتى فى نطاق ظاهرة الجريمة — مع حرية الوجدان كحقيقة فلسفية ووضعية .

أما ما ذهب اليه المؤلف من أننا « لا نستطيع أن نقول بالجبرية الا اذا حددنا فى صورة دقيقة جميع الأسباب المؤدية الى الجريمة ... ومثل هذا التحديد لم يتح

بعد اذ يفترض تقدما علميا كبيرا لم تدركه بعد العلوم المختلفة » فهذا قول تؤمن بصحته تماما ولنا اليه عودة عند الحديث في المدرسة التوفيقية .

وفي النهاية فان مذهب الجبرية المطلقة الذي شملت عليه دعائم المدرسة الوضعية في جناحها المتطرف لم يلاق قبولا يذكر لدى الجانب الأكبر من الفقه الجنائي ، كما لم يلاق قبولا يذكر لدى الجانب الأكبر من الفلسفة العامة أو الجنائية ، وذلك بصرف النظر عن أسانيد رفضه سواء من الناحية الفقهية أم من الناحية الفلسفية . وهذه الأسانيد — مهما كانت متباينة في مظهرها — فانها في جوهرها لا تختلف اختلافا يذكر بين نطاق الفلسفة العامة ونطاق التشريع وما يتصل بالتشريع من علوم متنوعة . بل لعلها هي نفس الاسانيد منظورا اليها من زاوية معينة دون أخرى هي زاوية السلوك الاجرامي ، وهو لا يمكن بداهة فصله عن سائر النواميس التي تتحكم في كل سلوك انساني ، وسواء آكانت هذه النواميس نفسية ، أم اجتماعية ، أم مرتبطة بوظائف الأعضاء ، أم بعلم الأحياء ...

المبحث الثاني

تصنيف الجناة

ومبدأ حرية الإرادة

قام الطبيب والعالم النفسى سيزار — لومبروزو مؤسس هذه المدرسة الوضعية بعمل تصنيف معروف للجناة الى خمس فئات وهي : فئة مجرم بالفطرة أو بالميراث ، ومجرم مجنون ، ومجرم بالعادة ، ومجرم بالصدفة ، ومجرم بالعاطفة . ولا يتسع المقام الحالي للكلام في الخصائص المميزة لكل فئة منها الا بمقدار اتصال هذه الخصائص بمبدأ الجبر والاختيار .

فالمجرم بالعادة *criminel d'habitude* هو — في تقدير هذه المدرسة — مجرم مصاب بضعف خلقى ، ويعتاد على ارتكاب جرائمه بتأثير ظروفه الاجتماعية التي أهمها اتصاله بالمجرمين الآخرين وإدمانه الخمر والباطالة ، فيكتسب استعدادا اجراميا ويصبح خطره على المجتمع كخطر المجرم بالفطرة . والمجرم بالصدفة

criminel d'occasion ou d'accident في تقدير نفس المدرسة — ليس به ميل أصيل للجرام لكن به ضعف خلقي بحيث يخضع سريعا للمؤثرات الخارجية فيعجز عن تقدير عاقبة أفعاله ، وقد يرتكب جريمة بدافع من حب التقليد أو الظهور .

فلندع جانبا — ولو الى حين — أصناف المجرمين الأخرى التي عينها لومبروزو والتي قد تثير شككا الى مدى أو الى آخر من ناحية مدى تمتعها بحرية الاختيار ، وهي المجرم بالقطرة ، والمجرم المجنون . ولنتأمل — مبدئيا — في هذين الصنفين منهم فحسب وهما المجرم بالمادة والمجرم بالصدفة ، وهما صنفان شائعان جدا بين الجناة ، فبأى منطق تنكر عليهما حرية الاختيار ؟!

ان الضعف الخلقي يجمع بين هذين الصنفين . وهذا الضعف وثيق صلة بحرية الاختيار التي فطر عليها الانسان العادي بحيث لا يمكن لأى نظر ثاقب أن ينكر أن في هذا الضعف الخلقي قدرا مكتسبا واراديا عن طريق التطور الذي تختاره الذات لنفسها . وأنه لولا هذه الحرية لما كان في مقدور الذات أن تتأثر بحكم الوسط الاجتماعي الذي من شأنه أن يصنع المجرم بالمادة والمجرم بالصدفة أو أن يسهم في صنعهما حتى بحسب هذه المدرسة نفسها .

فهذه الحرية هي القطرة التي تصل بين الذات وبين قدرة التأثير بالوسط الاجتماعي وبالمؤثرات الخارجية المختلفة . أو بين الذات وبين نزوعها الى ادمان البطالة أو ادمان الخمر ، أو الى الاتصال بالمنحرفين وبالخارجين على القانون ، حتى يصبح صاحبها هو نفسه من المنحرفين الخارجين على القانون . فالوسط الاجتماعي اذا لا يمكن أن يلغى دور التواميس الخلقية الطبيعية ولا أن يعطل واجب كل ذات في محاولة الاتساق معها في حدود القدرة البشرية وفي اطار ظروف الوسط الاجتماعي ، وفي الجملة ملاسبات الزمان والمكان .

ومثل هذا القول يمكن أن يصدق أيضا على المجرم بالمادة (criminel passionné) فان هذا المجرم يتميز بحساسية طاغية تجعله سريع الاستجابة للانعفالات العابرة والعواطف المختلفة كالحب والغضب والحقد والغيرة . وهذه الحساسية لا تتعارض البتة مع حرية الاختيار وان كان من شأنها في أحوال خاصة أن تنال منها ولو الى

حد ما . وهذا لا ينفي في نهاية المطاف دور حرية الإرادة حتى لدى هذا الصنف الثالث من الجناة ولا ينفي إمكان تصور وجود مجرم صلب الإرادة جدا ، بل مفرط في صلابته بمقدار افراطه في الاستجابة للاتصالات المختلفة . فلا تعارض البتة بين الأمرين بل أن اجتماعهما معا يقع غالبا وراء الكثير من جرائم الاعتداء على الأشخاص والجرائم السياسية .

وقد يصل افراط الحساسية لدى هذا الصنف من الجناة الى حد الاختلال العقلي أو الجنون الصريح ، فيدخل في طائفة خاصة هي طائفة المجرمين الشواذ أو المجانين *criminels aliénés* وهي طائفة تثير كثيرا من الشكوك الجديدة حول مدى تمتعها بحرية الاختيار وهو ما يقتضى الوقوف وقفة كافية عندها ، ولذا سنفرد لها مبحثا خاصا فيما بعد .

يتبقى بعدئذ من أصناف الجناة التي عينا لومبروزو صنف خامس وأخير هو صنف المجرم بالفطرة أو بالميراث *criminel né ou instinctif* وهو ذلك الصنف الذي يتميز بتقاطيع جسمية معينة ، مثل صفر حجم الجمجمة ، وضيق الجمجمة ، وبروز عظام الحواجب والحدود ، وغور العينين ، وقسوة النظرة ، وضخامة الفك ، وقصر القامة ، ... كما يتميز بعدم المبالاة ، والأفانية ، وضعف الحاسة الخلقية ، وهذا الصنف يمثل في رأيه ارتدادا *atavism* الى الانسان الأول . وكان لومبروزو يعتقد في مبدأ الأمر أن جميع الجناة من هذا الصنف ثم عاد في أعماله اللاحقة فقرر أن هذا الصنف لا تتجاوز نسبته ثلاثين في المائة من مجموع الجناة . ووجود صنف خاص لجناة بالفطرة أو بالميراث يتميز بهذه الأوصاف التشريحية والخلقية أمر أثار في وجه لومبروزو زوبعة عاصفة ، ولا يزال يثير كثيرا من النقاش ومن الاعتراضات التي يضيق عنها نطاق البحث الحالي^(١) .

وأما ينبغي ألا يضيق هذا البحث عن ملاحظة أن سلب حرية الاختيار كلية حتى عن هذا الصنف — ان وجد حقيقة هذا الصنف — أمر مشكوك فيه أيضا ،

(١) فمثلا يقرر تشارلس جورنج Goring بعد بحثه على عدد وافر من المجرمين في بريطانيا أنه ليس ثمة دليل على وجود اختلاف جثمانى بين المجرم وغير المجرم . *Walter Reckless : Criminal Behaviour New York 1940 P. 165* ، كما وصل الى نفس النتيجة أيضا نور وودايست في بحثه على الأحداث الجانحين هناك .

وقد لا يبدو أن يكون من صور سلب نفس الحرية عن سائر الأصناف الأخرى ، وذلك كقاعدة مذهبية ارتبطت مقدما بها المدرسة الوضعية الايطالية ارتباطا أوقعا في تناقض مع نفسها بعد تصنيفها لأصناف الجناة في محاولة ارجاع مسالكها الاجرامية الى أصولها الاجتماعية ، أو النفسية ، أو الوراثية . كما أوجد بها ثغرة كبرى أو حلقة مفقودة بين هذه الأصول نفسها ، وبين المسلك الاجرامى يتمثل في دور ارادة الجانى التى ينبغى أن تكون هى الحلقة المفقودة اللازمة للربط بين الأمرين ، والتى لا يمكن تجاهلها حتى بحسب حقائق الحياة العامة الوضعية والفلسفية على النحو الذى عرضنا له في أبواب البحث الماضية .

ومثل هذا التناقض وقعت فيه هذه المدرسة عند انكارها لوظيفة الردع العام للعقوبة وفي نفس الوقت تسليمها بوظيفة الردع الخاص لها . فالوظيفتان مرتبطتان أبدا ومتكاملتان تماما ، ويتعذر فلسفيا الفصل بينهما . فمادام أن ثمة ارادة حرة عوجاء يمكن تقويمها عن طريق الردع الخاص ، وهى ارادة المجرم نفسه ، فإن ذلك يتضمن بذاته التسليم بأنه ثمة ارادة أخرى حرة عوجاء — أو تسير في سبيلها نحو الاعوجاج — يمكن تقويمها عن طريق الردع العام هى ارادة الانسان العادى الذى لم يسلك بعد سبيل الجريمة لكنه يحيا في ظروف أو في قيم خاطئة ترشحه لأن يسلك سبيلها .

أو بعبارة أخرى أنه مادام ثمة ردع فثمة ارادة ترتدع ، ويستوى أن تكون هى ارادة مجرم الماضى أم مجرم المستقبل ، ومجرم التحقيق أم مجرم الاحتمال . فالتسليم بالردع — في أية صورة — هو تسليم بالارادة الانسانية الحرة ، التى من شأنها أن ترتدع في أية صورة من صور الردع .

ومن هنا يبدو لنا أن لومبروزو قد وقع في تناقض فلسفى واضح عندما أنكر وظيفة الردع العام استنادا الى مبدأ الجبرية وسلم في نفس الوقت بوظيفة الردع الخاص وهى لا تقوم بغير مبدأ الحرية ... فمادام أن الردع الخاص أمر حقيقى مسلم به فمعنى ذلك أن المجرم يملك قدرا حقيقيا من حرية الارادة ينبغى التسليم به ، كما ينبغى التسليم به للانسان غير المجرم ، أو بالأدق هذا الانسان الذى لا يمكن ادراجه تحت أى صنف من الأصناف الخمسة التى عينها .

ولا ريب أن لومبروزو كان عالما عظيم الشأن في تاريخ علم الاجرام ، وقد أدى له خدمات جليلة من الزوايا التي عنى بها وهي وثيقة الصلة بعلم الاجتماع والنفس . لكن ارتباطه بحقائق الاجتماع ، وبالأمراض النفسية والعصية وبالتشريح ، ثم ارتباطه أيضا بالأسلوب الوضعي في البحث كان على حساب أى ارتباط فلسفي في هذا الشأن وسواء أكان الارتباط بفلسفة مادية أم روحية .

بل يمكن القول — على التحقيق — بأن لومبروزو بدأ حياته العلمية ماديا وظل كذلك الى أن تطور في النهاية تطورا تحدث هو نفسه عنه في مقدمة أحد مؤلفاته عندما قال : « لم يكن هناك أحد أشد منى عدا للظواهر الروحية بحكم تربيتي العلمية وميولي النفسية . وكنت أعتبر أن من البديهيات العلمية أن كل قوة ليست الاخاصية من خواص المادة ، وأن كل فكر وظيفة من وظائف المخ ... لكن ولعى باظهار الحقيقة وكشف غموض الحوادث المرئية قد تغلب على عقيدتي العلمية ^(١) » .

وقد تناول لومبروزو في هذا الكتاب موضوع الظواهر الروحية التي عالجها بوصفها حقائق ثابتة ، والى المدى الذي دفعه الى التساؤل عما يجري بعد الموت من أحداث !! وهذا التطور من المادية الى الروحية الذي سلم هو نفسه به كان كفيلا بأن يدفعه الى مراجعة الكثير من آرائه العلمية لو كان قد امتد به الأجل طويلا بعده . ولعل هذه المراجعة كان من شأنها أن تغير موقفه من موضوع الجبر والاختيار ولو الى حد محدود . وربما الى الحد الذي كان سيضفي على تصنيفاته للجناة — مع ما فيها من صدق نسبي ملحوظ ومن براعة واضحة — قدرا أوفر منهما ، ومن الارتباط بحقائق الحياة الوضعية التي كان يسعى جاهدا الى الوصول اليها في مثابرة وتفان جديرين بالاعجاب . ويكفي لتقدير براعتها أنها — رغم كل النقد الذي تعرضت له — لا تزال تلقى من عناية المشتغلين بالعلوم الجنائية الشيء الكثير جدا من الاهتمام لغاية الآن .

(١) عن كتاب « ماذا بعد الموت ؟ » After Death What .

المبحث الثالث

الدفاع الاجتماعي

ومبدأ حرية الإرادة

هنا لا بد من وقفه كافية عند موضوع « الدفاع الاجتماعي ضد الجناة » ، فان ثمة اتجاهات للمدرسة الوضعية الايطالية قد ربطت بين قاعدة التسيير المطلق التي تؤمن بها وبين تدابير هذا الدفاع الاجتماعي كقاعدة صالحة للتشريع الجنائي تصلح بديلا لقاعدة العدالة المؤسسة على مبدأ حرية الاختيار ، وبالتالي على المسؤولية الخلقية للجناة^(١) .

وهذا الربط يبدو أمرا غير ضروري ولا مفهوم ، بل هو ربط صناعي كالربط بين قاعدة التسيير المطلق وتصنيف الجناة الى عدة فئات معينة . فكما يمكن الفصل بين هذا التسيير وبين تصنيف الجناة ويظل هذا التصنيف قائما بكل مزاياه وعيوبه يمكن بنفس المقدار الفصل بين هذا التسيير وبين قاعدة الدفاع الاجتماعي ضد الجناة ، بحيث تقوم مدرسة أو أخرى من مدارس هذا الدفاع غير مرتبطة حتما بمبدأ التسيير المطلق . وهذا ما يبدو أن المدارس الحديثة في هذا الدفاع قد اتجهت اليه بالفعل عند عدد من دعااتها من المعاصرين الذين هم في نفس الوقت من أنصار المدرسة التقليدية الجديدة التي تسلم بحرية اختيار ولكن مقيدة بظروف الزمان والمكان .

(١) ولذلك فان العقوبة تهدف الى تقويم ارادة الجاني عن طريق ايلامه ، اما تدابير الدفاع الاجتماعي فلا تعترف حتما بأن للجاني ارادة آتمة يمكن أن تقوم عن طريق الألم ، بل هي تهدف - فحسب - الى وقاية المجتمع من الجاني بملاجه من شتى السبل التي تتفق مع حالته الخاصة ، لا مع الظروف المادية لجريمته . واذا سببت له تدابير الوقاية اللازمة للدفاع الاجتماعي ألما فهذا أمر غير ملحوظ فيها ولا مقصود لذاته . ولأن تدابير الدفاع الاجتماعي تتناسب فحسب معمدى الخطورة الشخصية للجاني فانه يمكن اتخاذها أحيانا قبل من قد لا يسأل خلقيا كالمجنون وناقص الادراك ، ويمكن اتخاذها أيضا ضد من يحيا حياة خطيرة على المجتمع بسبب ادمانه الخمر أو المخدر ، فضلا عن بعض صور التشرد والاشتباه ، ولو لم يصدر عن صاحبها سلوك معاقب عليه غير هذا السلوك الخطر بذاته .

وتعبير « الدفاع الاجتماعي » لا يرجع في أصله الى هذه المدرسة الوضعية بل هو قديم قدم الفلسفة الاغريقية ، وقد ورد في كتابات أفلاطون وغيره ، كما ورد في كتابات عدد من فلاسفة ومفكرى العصرين الوسيط والحديث من أمثال فولتير ، ومنتسكيو Montesquieu ، وهوارد Howard ، وبكاريا Beccaria لكنه يشير لديهم الى معان متنوعة ، فلم يتحدد له مفهوم علمى واضح الا عند مؤسسى المدرسة الوضعية ومن تأثر بهم فيما بعد من أنصار المدرسة التقليدية الجديدة أو غيرها من المدارس الجنائية المعاصرة .

واتجاهات الدفاع الاجتماعي المعاصرة متعددة يضيق المقام الحالى عن تناولها كلها . لكن لا ينبغي أن يضيق عن التعرض لاتجاهين من أهم الاتجاهات فيه وهما مذهب المحامى الايطالى فيليبو جراماتيكا Fillippo Gramatica ومذهب المستشار الفرنسى مارك آنسل Marc Ancel وذلك بمقدار اتصالهما بموضوع الجبروالاختيار .

وفى تقديم هذين المذهبين يقرر الدكتور على راشد أن الأستاذ جراماتيكا قاد : « اتجاهها جديدا متطرفا ، بل ثوريا فى السياسة الجنائية . فقد بلغ من استنكاره لعقوبة الاعدام وايمانه بالاعتبار الواجب للذات الانسانية ، ولو عند المجرم ، حد المطالبة بالغاء جميع العقوبات ، بل والغاء القانون والقضاء الجنائيين ، والاكثفاء فى مجال مكافحة الاجرام-ويسميه الخلل الاجتماعى désordre social — سياسة اجتماعية صرف محورها دراسة شخصية كل « مضاد للمجتمع » antisocial دراسة شاملة على هدى معطيات العلوم التجريبية الحديثة ، لتحديد أسباب سلوكه الشاذ وتقرير المعاملة المناسبة له بهدف علاجه أو تقويمه واعداده للتألف الاجتماعى .

ونقطة الابتداء فى ثورة البروفسور جراماتيكا هى انكاره لفكرة الخطأ أو الذنب ونظرية المسؤولية الجنائية المبنية عليها ، فانها معان قضى عليها علم الاجرام الحديث بصورة خاصة . ويجب من ثم اطراح فكرة « الجريمة » ، وفكرة « المجرم » ، والاتجاه بأى سياسة جنائية نحو اصلاح المجتمع والدفاع عنه بالوسائل الانسانية الفعالة . ولا فارق فى هذا المسعى الاجتماعى الانسانى بين الوقاية من الاجرام وعلاج هذا المظهر الخطير من مظاهر الاضطراب الاجتماعى . فالدفاع الاجتماعى لا يفصل بين ظاهرة الاجرام وبين أسبابها . ولئن كانت الوقاية تتطلب الاصلاح

الاجتماعى الشامل بالتدابير والأنظمة السليمة ، فان علاج الجرائم يجب أن يتم عن طريق الاصلاح كذلك ، أى العلاج الطبى والتقويم والاعداد للتألف الاجتماعى بحسب الأحوال .

فلا جريمة اذن ولا مجرم ولا عقاب كما كانت تقول المدرسة التقليدية ولا زالت تردده النيوكلاسية لأنه لا وجود لفكرة الخطأ أو الذنب التى منها اشتقت أو عليها تفرعت كل هذه المصطلحات وما تحمله من الدلالات . بل لا خطورة ولا خطرين ولا تدابير للأمن كما ذهبت المدرسة الوضعية فى رسم سياستها الجنائية ، إن هذه كلها مفردات تتطورى على تجربد الانسان من آدميته ، وتجر حتما الى معاملته على هذا المقتضى ، اما بالاستئصال واما بالاقصاء أو العزل . وانما هو اضطراب اجتماعى ، أقصى ما يوصف به محدثه أنه « مضاد للمجتمع » antisocial ولا ينبغى أن تهدر بسببه آدمية الانسان .

ولكن الأستاذ جراماتيك يظل يحتفظ فى ثورته بذكرى من كل من المدرستين التقليدية والوضعية . فمن المدرسة النيوكلاسية النعوجية يأخذ فكرة الاهتمام بشخص المجرم لمحاولة تقويمه وتأهيله اجتماعياً ، وعن المدرسة الوضعية يأخذ فكرة التدابير ونظرية التفريد الملزمة لها وسيلة لبلوغ تلك الغاية الانسانية ، وأهم من ذلك أنه يأخذ فكرة الاصلاح الاجتماعى العام واجراءات الوقاية السابقة على وقوع الجريمة .

وبالتأمل فى مذهب البروفسور جراماتيك يتبين أنه يضم تحت شعار « الدفاع الاجتماعى » نظرية متكاملة جديدة وثرورية فى ظاهرة الاجرام وسبل مكافحتها . فالجريمة ليست الا أحد مظاهر الاضطراب أو الخلل الاجتماعى ، وعلاجها يكون بالقضاء على مصادر هذا الخلل أيا كانت . ومعنى هذا أن المجتمع وليس الجريمة ولا المجرم هو محور النظام القانونى الذى يجب أن يسعى الى مقاومة وعلاج كل مظاهر الاضطراب الاجتماعى بما فيها الاجرام ، متوسلا بكل ما من شأنه تحقيق هذه الغاية من التدابير الواقية أو الاصلاحية أو العلاجية ، بعيدا عن فكرة العقاب التى ترتبط باعتبارات ميتافيزيائية قضى عليها العلم ، فضلا عن أنه لم يعد لها مجال مادام المحور هو المجتمع وليس المجرم ولا الجريمة .

على أن البروفسور جراماتيكا في ثورته هذه يظل يقيم مذهبه في إطار الشرعية. فهو إنما يبنى نظرية في « قانون الدفاع الاجتماعي » Droit de défense sociale بدلا « من القانون الجنائي » . ومن هنا كان وصف نظريته تلك بأنها « ثورة » في الفكر الجنائي ، مادام يهدم القانون الجنائي بجرائمه وعقوباته ليقيم على أنقاضه نظاما قانونيا جديدا . ويصل في إيمانه بهذا التقين الجديد في مجال مكافحة ظاهرة الاجرام ، وكل مصادر الخلل أو الاضطراب الاجتماعي ، الى حد رسم صورة « مدونة الدفاع الاجتماعي » بالمعنى الصحيح حيث تختفى مصطلحات الجرائم والعقوبات والمجرمين أو حتى « الخطرين » (١)

ثم يقول المؤلف عن المذهب الآخر « أحدث مذهب البروفسور جراماتيكا أزمة لدى أنصار السياسة الجنائية القائمة منذ أواخر القرن الماضي على فكرة الجمع بين التدابير الجنائية الوضعية وبين العقوبة السالبة للحرية بعد اخضاعها لنظرية التفريد . وهي أزمة تشبه من بعض الجوانب ما أحدثته الثورة الوضعية عند أنصار المدرسة التقليدية الجديدة . وكان المستشار مارك آنسل في فرنسا من أسرع من استشعروا هذه الأزمة وحاولوا الخروج منها . فقد قدر الدوافع الافسائية التي حملت الأستاذ جراماتيكا على الثورة ضد عقوبة الاعدام أو أى تدبير استتصالي ، وعلى مبدأ الانساق الوضعي في تفسير ظاهرة الاجرام ، ونظرية الحالة الخطرة المبنية عليه ، ذلك المبدأ الذي جر الدول التسلطية الى اتباع سياسة جنائية تهدر فيها الأدمية . ولكنه من ناحية أخرى لم يقتنع بأن مأساة الانحراف في تطبيق السياسة الجنائية تستدعي المناداة بالغاء القانون الجنائي جملة وتفصيلا ، فبادر الى صياغة مذهبه تحت شعار « الدفاع الاجتماعي الجديد » بمؤلف بهذا العنوان أصدره في سنة ١٩٥٤ (٢)

ومن الناحية الفلسفية يتمسك المستشار آنسل بالمبادئ التقليدية التي أعلنها بكاريا قبل قرنين من الزمان وعلى الأخص مبدأ القانونية في التجريم ، والارادة الحرة للانسان في المسؤولية الجنائية . وهو يرفض بالتالي مبدأ الجبرية في تفسير

Filippo Gramatica : Principes de Défense Sociale, Paris 1962.

(١)

Marc Ancel : La Défense sociale nouvelle (un mouvement de politique criminelle humaniste) 2 ed 1966.

(٢)

ظاهرة الاجرام كما نادت به المدرسة الوضعية وما يجر اليه هذا المبدأ منطقيا من انكار فكرة العدالة . وفي هذا يختلف المستشار آنسل بعض الشيء عن المدارس التخيرية (التوفيقية *colectique*) التى لا تعمل حسابا فى سياستها الجنائية للجانب الفلسفى ، فتطرح جانبا كلا من فكرة الارادة الحرة للانسان وفكرة الجبرية فى تفسير ظاهرة الاجرام . ولكنه فى تمسكه بتلك المبادئ التقليدية لا يختلط — من ناحية أخرى — بالمدرسة التقليدية الجديدة ، التى أدى انحرافها الفقهى القانونى فى خلال القرن الماضى الى أن أصبحت الجريمة — ككيان قانونى مجرد — هى محور القانون الجنائى ، والى اغفال شخص المجرم اغفالا يكاد يكون مطلقا . فهو اذن يعاجم الفقهية القانونية التى أخرجت القانون الجنائى عن حقيقة وظيفته الاجتماعية ويذكر بأنه فى هذا الفرع من فروع القانون يجب أن يعلو الجانب الاجتماعى على الجانب القانونى^(١) .

وفى مقام الدفاع عن المفهوم الاجتماعى للقانون الجنائى يسلم الدكتور على راشد « بانكار الوظائف الأخلاقية للقانون الجنائى وعدم الاعتراف بغير وظيفته الاجتماعية النفعية وضرورة التفرقة فى رسم السياسة الجنائية بين طائفتى الجرائم التقليدية والقانونية . على أن هذا المفهوم لا يصدق الا بالنسبة للمجتمعات الحضرية التى تعقدت أحوالها الاجتماعية فبرزت فيها المشكلة الجنائية بشقيها أى بظاهرة الاجرام الاجتماعى من ناحية ، وبضرورات التجريم القانونى من ناحية أخرى . والأمر يختلف بداهة بالنسبة للمجتمعات القبلية التى لا زال يصدق فى حقها المفهوم التقليدى للقانون الجنائى »^(٢) .

وانكار الوظائف الخلقية للقانون الجنائى هو موضوع النقاش فى الباب الحالى ، أما التفرقة فى هذا الشأن بين المجتمعات الحضرية والقبلية فلا يبدو أن ثمة ما يبررها فلسفيا ، وذلك لأن الوظائف الخلقية لهذا القانون لا يمكن عزلها عن مبدأ حرية الارادة ، ولا يتصور أن يتوقف توافر هذا المبدأ — أو عكسه — على نوع المجتمع وهل هو حضرى أم قبلى

(١) عن بحثه فى « المفهوم الاجتماعى للقانون الجنائى المعاصر » مجلة العلوم القانونية والاقتصادية عدد يولييه ١٩٦٨ ص ٥٠٦ - ٥١٠ .
(٢) المرجع السابق عدد يولييه ١٩٦٨ ص ٥٢١ ، ٥٢٢ وراجع مؤلفه فى « القانون الجنائى » طبعة ١٩٧٠ ص ٢٢ - ٢٣ ، ٧٣ - ٨١ ، ٢٨٤ - ٢٨٦ .

كما أنه يبدو من الناحية الواقعية أن المفهوم الاجتماعي للقانون الجنائي - بالمعنى الذى يدافع عنه المؤلف - قد يكون فى بعض الأحيان ألزم للمجتمعات القبلية منه للمجتمعات الحضرية التى قد تكفى فيها الوسائل التشريعية المألوفة لمكافحة الجريمة ، وقد يكون أحيانا الوضع غير ذلك إذ أنه يتعذر وضع قاعدة عامة إلا بالقول بأنه ينبغي غالبا الجمع بين العقوبات بالمعنى التقليدى وتدابير الوقاية بمفهومها الاجتماعى فى أى تشريع عقابى حديث . وارتباط التشريع بنتائج البحوث الواقعية أدعى لنجاحه على أية حال من الارتباط مقدما بأية افتراضات نظرية .

وفى نفس الوقت لا ينبغي أن تتصور أن النظرة الانسانية هى من خصائص هذا الاتجاه فى الدفاع الاجتماعى بصورة تفوق غيره من الاتجاهات والمدارس العقابية المختلفة ، بل أن النظرة الانسانية الحقيقية تبدو أقرب غالبا الى جوانب المدرسة النيوكلاسية ، مما هى الى بعض جوانب المدرسة الوضعية الايطالية ، وما ينبثق عنها من مذاهب شتى ، منها بعض اتجاهات الدفاع الاجتماعى فى سياسة الجريمة . وهذا البعض هو بمنأى عن النظرة الانسانية فى غالب الأحيان بمقدار نأيه عن توخى تحقيق العدالة التى تكرر عليها هذه المدرسة أن تكون من الأهداف الفلسفية لوسائل هذه المكافحة أية كانت صيغتها : تدابير وقائية أم عقوبات بالمعنى التقليدى . ولا يكفى فى هذا الشأن أن يقرر أى اتجاه أنه يتوخى جانب الاعتبارات الانسانية حتى نقول انه اتجاه انساني النزعة بالفعل ، لأن العبرة فى مقام كل سياسة تشريعية هى بالنتائج الأخيرة وبالحلول الفعلية التى يأخذ بها هذا الاتجاه تأسيسا على اعتناق فلسفة معينة دون غيرها .

ومن هذا القبيل مثلا أن هذا النظر للمفهوم الاجتماعى للقانون الجنائي « يسينج اللجوء الى عقوبة الاعدام ذاتها فى جرائم الحياة وما اليها مما يهدد سيادة الدولة من الخارج أو يهدد أسس نظامها الاجتماعى فى الداخل ، بينما تكرر هذه العقوبة فى جريمة القتل العمد حتى لو اقترن بظروف مشددة . فالتا فى هذه الحالة الأخيرة نكون فى المجال الحقيقى للدفاع الاجتماعى بالوسائل الانسانية بينما الأمر فى حالة جرائم الحياة أو التخريب لا يعدو التحرز لما فيه تهديد سيادة الدولة أو هدم نظامها الاجتماعى ، وأى تدبير يتخذ فى هذا السبيل لا يمكن إلا أن يكون

استثنائيا وموقوتا بالظروف الاستثنائية المضطربة التي تجتازها المجتمعات النامية في مرحلة التحول»^(١).

وهذا النظر ينكر - كما رأينا - الوظائف الخلقية للقانون الجنائي ، بما يرتبط بها من وظيفة الردع العام وهي لا تفصل عنها ، لكنه هاهنا يعود ويعترف ضمنا بصحة نفس هذه الوظيفة الخلقية عن طريق تسليمه بجدوى تشديد العقاب - لغاية الاعداد - في طائفة معينة من الجرائم يرى مكافحتها عن طريق هذه العقوبة التي هي في نفس الوقت غير انسانية ، وغير ملائمة حتى للقتل العمد عندما يكون مقترنا بظروف مشددة ! ... فهذا النظر يمثل - بدون أدنى ريب - تناقضا فلسفيا واضحا مع نفسه ، وهو تناقض لم يسلم من مثله فيلبوجرسييني F. Crispigni الجنائي الايطالي المعروف عندما أنكر - من قبل - صحة وظيفة الردع العام في الظروف العادية لكنه سلم بصحتها في الظروف الاستثنائية ، ولنا عودة تفصيلية الى ذلك فيما بعد^(٢).

ثم لا بد من كلمة عابرة هنا عن اعتناق التفرقة التي قال بها جاروفالو « بين الجرائم بالمعنى الصحيح ويسميا الطبيعية ، والجرائم المصطنعة التي ليس لها من الاجرام الا مجرد الشكل القانوني . فان هذه الدعوة - التي نجد اراهاصات لها عند جيزو عندما نادى بالنظر الى الجرائم السياسية نظرة خاصة ، ثم فلمس صداها عند لانزا الذي لا يرى اجراما حقيقيا الا حيث يكون انتهاك للقيم الأخلاقية ، نعود نحن فببرزها في صورة جديدة بالتفرقة بين الجرائم الاجتماعية التقليدية والجرائم القانونية التي قد تكون تنظيمية أو وقائية صرفا »^(٣)....

(١) المرجع السابق عدد يولييه ١٩٦٨ ص ٥٢١

(٢) وراجع ما سبق في ص ٢٥٧ ، ٢٥٨ عن موقف بكاريا من هذا الموضوع ويراعى انه يسلم بوظيفة الردع العام فهو منطقي مع نفسه ، حين ينكرها جرسبييني بالاقول في الظروف العادية .

(٣) عن الدكتور راشد المرجع السابق ص ٥٢٥ ، ٥٢٦

وراجع ايضا تقرير المؤلف الى « المؤتمر الدولي السابع لقانون العقوبات » وهو منشور بنفس المجلد (بالفرنسية) عدد يولييه ١٩٦٦ . ويقول في شأنه ان هذا الموضوع « موضوع عام وخارج تماما عن نطاق الموضوع الذي كان محل بحث المؤتمر ولكن اردنا به بالذات ان تلفت النظر بطريق غير مباشر الى الخلط الذي وقع فيه =

واعتناق هذه التفرقة أمر طبيعي جدا عند جاروفالو لأنهم لم ينكر الوظيفة الخلقية للتشريع العقابي ، بل سلم بها بالأقل في صورة الردع الخاص الذي يقع في الأساس من فلسفته العقابية . كما أن هذا الاعتناق من الطبيعي أن نجد اراهصاصه عند جيزو Guizot وهو معدود من أقطاب المدرسة النيوكلاسية ، التي توفق بين الوظيفتين الخلقية والنفعية للعقوبة عن طريق التوفيق بين مبدأى المنفعة والعدالة على ما سيرد في الفصل المقبل . كما أن قبول هذه التفرقة أمر طبيعي أيضا عند فنسنزو لانزا Vincenzo Lanza مؤسس المدرسة الانسانية بايطاليا لأنه لا يرى في الجريمة سوى أنها عدوان على قاعدة خلقية ، وفي نفس الوقت اجتماعية لها صفة الدوام . فهو يعد بالتالي من دعاة مدرسة العدالة المطلقة في صيغة مستحدثة ، هذه المدرسة التي تقوم على أقوى تقدير للوظيفة الخلقية للعقوبة عرف حتى الآن بين جميع المدارس العقابية .

أما التسليم بصحة أساس هذه التفرقة بين الجرائم الطبيعية والجرائم المصطنعة — مع انكار كل وظيفة خلقية للتشريع العقابي — فهو أمر جديد يسترعى الانتباه حقاً ، وذلك لأن هذه التفرقة وثيقة صلة بالتمييز بين النواميس الخلقية الطبيعية وبين السياسة العقابية الوضعية . وهيئات أن يستقيم امكان قبول هذه التفرقة — في أساسها — مع رفض الوظيفة الخلقية لهذا التشريع في جوهرها ، ومع القول بأن وظيفته ينبغي أن تصبح — بالأقل في مفهومه المعاصر في المجتمعات الحضرية — محض وظيفة اجتماعية ترمى الى حماية الأنظمة السائدة مهما كان مدى ارتباطها بالנוاميس الخلقية الطبيعية التي تحميها «الجرائم الاجتماعية التقليدية» ، ولاتحميها بداهة « الجرائم القانونية أو الاصطناعية » .

وبعبارة أخرى ان انكار الوظيفة الخلقية للتشريع العقابي يتضمن انكاراً للأساس الفلسفي الوحيد لمثل هذه التفرقة ان صح قبولها عند من يقبلونها وان صحت مزايها لديهم ... فعلا م تستند هذه التفرقة اذا ، وماذا يرجى منها اذا ما أنكرنا الوظيفة الخلقية كأساس لحق العقاب في أى مجتمع وفي أى عصر

= المؤتمر والجمعية الدولية الداعية اليه بين طائفتي الجرائم التقليدية والقانونية كما وجدناها مناسبة ملائمة لنعلن في ذلك الاجتماع الدولي الكبير عن المفهوم الاجتماعي للقانون الجنائي المعاصر » (عدد يولييه ١٩٦٨ ص ٥٢١ ، ٥٢٢) .

من المصور ؟! وما يؤدي اليه ذلك حتما من اضعاف الجانب القانوني في وظيفة العقوبة - بل يحوه كلية - لحساب الجانب الاجتماعي !

العقوبة بين جانبيها القانوني والاجتماعي

وهنا لا بد أن نضع في الاعتبار أن اعلاء الجانب الاجتماعي على الجانب القانوني الذي يطالب به أنصار الدفاع الاجتماعي بصورة أو بأخرى - أو ينتهي اليه بعض حلولهم خصوصا في جوانبها المتطرفة - أمر لا يمكن أن يمر بغير أن يثير مخاوف جدية لها ما يبررها لدى فقهاء القانون بوجه عام ، خصوصا من ناحية ضرورة الحفاظ على مبدأ حرية الارادة - وبالتالي المسؤولية الخلقية - كأساس فلسفي لحق العقاب في جميع المجتمعات والعصور ، وما يرتبط بهذا الأساس العام من نتائج محتومة .

وحرية الارادة ليست أساسا فلسفيا لحق العقاب فقط ، بل هي أساس عام لحق الحياة في أي مجتمع متحرر تتبع حريته من حرية الوجدان والضمير ، قبل أن تتبع من النصوص ومن التفسير ، وحرية الارادة هذه لا يمكن أن تتكامل الا اذا تحرر الوجدان أولا من أغلاله الرهيبة ، وقبوه المدمرة الكثيرة النابعة من الأثرة ومن الغلو ، ومن الذعر بلا مبرر من كل خطر موهوم ، وقبل كل شيء آخر من الاعتقاد الخاطئ الضار بأنه لا يملك لنفسه نفعا ولا ضرا ، ولا حول له في مواجهة نوازع هذه الارادة الى الخير أو الى الشر ، والى الصواب أو الى الخطأ .

وفي هذا الموضوع يقرر الدكتور أحمد خليفة « يسعى أنصار بعض مذاهب الدفاع الاجتماعي الى اقامة عدالة جنائية خالصة من الاعتبارات القانونية والخلقية ^(١) . ولكن العدالة بالضرورة تقوم في جماعة تعيش في مستوى عقيدتي

(١) نقل أحد المؤلفين عن برنز Prins قوله « أن الحياة الاجتماعية في تعقدها الراهن قد جعلت من الصعب اقامة الدليل على الخطأ كلما حدث ضرر . ولهذا قامت في القانون المدني نظريات جديدة تقرر المسؤولية بغير خطأ كالمسؤولية الشبئية . ومن أجل هذا أيضا تقوم في القانون الجنائي فكرة الدفاع الاجتماعي التي تقبل أحيانا قيام حق الدولة في التدخل بغير استناد الى الخطأ والمسؤولية » .
وراجع : Emil-Stanislav : La lutte autour de la reforme du Droit Pénal en Allemagne, Sirey, Paris P. 66.

معين وان جرى عليه التطور . فتحول القانون العقابي الى نظام علاجي لا يمكن أن يتم بغير اعتبار للضمير الاجتماعي ومدى قدرته على هضم هذا التحول . فالجماعة لا تستسيغ عدالة لا تفهمها أو لم ترق بعد الى مستواها . واذا كان المشرع يصدم الضمير الاجتماعي أحيانا في قطاعات خاصة من القانون فانه لا يستطيع ذلك ازاء الأسس العامة للقانون . ومن هذه الأسس في العقيدة العامة ، أن كل انسان لديه قدر من حرية الارادة مهما كان مكبلا بقيود الوراثة والبيئة الا في حالات خاصة يقربها القانون . ومادام الانسان يتطلب الثناء أحيانا على ما يصنع فانه ولا شك يستحق العقاب على ما يرتكب . فالقانون الجنائي الذي يتولى الدفاع عن المجتمع لا يحل له أن يهدم العقائد التي يقوم عليها هذا المجتمع .

ولا يمترض المعتدلون من أنصار الدفاع الاجتماعي على قيام تعايش سلمي بين الدفاع الاجتماعي والقانون الجنائي^(١) . فالدفاع الاجتماعي ، كمنهج في السياسة الجنائية ، انما يرمى الى الاستفادة من الحقائق العلمية التي تبرزها علوم الجريمة لاعادة النظر في بعض المشاكل المتصلة بالنشاط التشريعي والقضائي والتنفيذي ازاء الجريمة دون مساس بالقانون الجنائي الذي يجمع شمل القواعد الوضعية التي تسنها الدولة لمكافحة هذه الظاهرة .

ولكن الجناح المتطرف من أنصار الدفاع الاجتماعي ويمثلهم في الوقت الحاضر جراماتيكا ينادى بالقضاء المبرم على القانون الجنائي التقليدي المبني على المسؤولية . لا مسؤولية ولا عقاب . على أن يحل فيصل الاجتماعية Anti-socialité الذي يحل بالنسبة لكل حالة شخصية على حدة ، على أساس البحث العلمي ، محل المسؤولية . ويحل الاجراء التقويمي ازاء الشخصية التي يثبت لا اجتماعيتها محل العقاب . وفي هذا يقول جراماتيكا انه يفضل أن يكون الحديث عن الأثروبولوجيا لا عن علم الجريمة ، لأنه لا يقبل تعبير الجريمة ويستبدل به « الاجتماعية » . بل انه لا يعنى بالفعل نفسه بل بالحالة الشخصية لمن صدر عنه الفعل ومدى نصيبها من الاجتماعية . فاقامة العدالة لا تكون على شيء وهي كالمسؤولية الخلقية ،

بل على التكوين الاجتماعي للفرد وهى شئ يمكن قياسه بالوسائل العلمية الى حد ما .

ولكن هذا المذهب المتطرف لا يحظى الا بتأييد أقلية ضئيلة . فالقانونية لا غنى عنها لاتخاذ تدابير تفرض قيودا على الحريات والحقوق . واذا محونا القانون الجنائي أصبح اتخاذ هذه التدابير عنوة وتحكما . القانون الجنائي لا يحى الجماعة فحسب بل يحى الفرد من التحكم والاسراف . وقد يكون الالتجاء الى العلماء ضرورة لا يستغنى عنها ولكن القاضى الذى يطبق القانون لا غنى عنه فهو وحده الذى يحكم طبقا للقانون . ومن ناحية أخرى فليس من المقبول احلال البيولوجيا والطب وعلم الاجتماع محل القانون الجنائي مع أن هذه العلوم مازال مباحثها غير مؤكدة . وأخيرا فان هذا المذهب يغفل الضمير الاجتماعى الذى يؤمن بالمسئولية والجزاء . وعلى أية حال فانه لا يكفى تغيير الأسماء لتغيير الحقائق ، فان احتجاز شخص فى مكان وتقييد حريته لا يغير من أمره ولا من معنى الجزاء فيه أن يسمى هذا المكان سجنا أو دار صحة أو دار ضيافة^(١) .

وهكذا يبدو واضحا أن المذاهب اللاقانونية لا تسجم وفلسفة التجريم الذى لا يقوم الا فى نطاق القانونية حيث أن قاعدة التجريم فى ذاتها قاعدة قانونية^(٢) .

والدفاع عن مبدأ « القانونية الجنائية » بوجه عام ازاء هذا الخطر المباشر من ناحية بعض النظرات الاجتماعية الصرف التى تبناها جانب من دعاة « الدفاع الاجتماعى » لا ينبغى أن يكون عن هذه القانونية كيمبدأ مجرد فحسب ، بل أيضا كحقيقة وضعية من زاوية الأساس الذى تقوم عليه وهو مبدأ حرية الارادة

Jean Constant : L'Évolution du Droit Pénal (Revue Internationale de Criminologie et de Polytechnique, vol. 7 No. 3 Genève 1953. 173)

(١)

(٢) عن مؤلفه فى « النظرية العامة للتجريم » المرجع السابق ص ٣٢ - ٣٤ وراجع فى مذهبه جراماتيكا ومارك آنسل كتاب « السياسة الجنائية » للدكتور أحمد فتحى سرور ص ٧٧ - ٩٦ ، والدكتور يسر أنور على المرجع السابق ص ٦٨ - ٧١ . وراجع فى الدفاع الاجتماعى بوجه عام « مجموعة أعمال الأستاذ السيد يس عن « حركة الدفاع الاجتماعى والمجتمع العربى المعاصر » بغداد ١٩٦٨

في ذاته ، ومن ناحية النتائج الجوهرية المترتبة عليه ، والتي تقتضى حماية هذه الحرية التي اذا لم يعرف القانون كيف يحميها الى المدى المطلوب فقد انتهى كل ما يتصل بالوجود الانساني من مغزى أدبي أو روحى . ولا يغير من ذلك شيئا أن يحل هذا الخطر المباشر راية الدفاع الاجتماعى الذى لا يمكن تحقيقه على الوجه المطلوب مع الارتباط مقدما بوجهة نظر قد تكون غير سليمة ، وفي نفس الوقت متعارضة مع هذا المغزى .

ثم ان انكار المسؤولية الخلقية لا ينطوى على مزية العطف على الجانى كما قد يتبادر الى الذهن ، لأنه في حقيقته ينطوى على معنى انكار حرية الانسان بوجه عام ومسئوليته ازاء نفسه وازاء مجتمعه بحجة تحقيق حماية المجتمع منه ، لاحمايته هو من احتمالات الافتئات المتنوعة ، وما أكثر ما وقع منها عبر التاريخ باسم مكافحة الجريمة . هذا الافتئات الذى لا يمكن أن يصدده أمر آخر سوى الاحساس العام بسمو العدل والفضيلة وبضعة الظلم والرديلة . وهو احساس عميق تابع عن الاعتقاد الراسخ - في فطرة كل انسان - بحرية الارادة ، والذى يقوى كلما قوى الاحساس بالحرية ويضعف كلما ضعف هذا الاحساس نفسه .

ثم ان القانونية الوضعية - المرتبطة بمبدأ المسؤولية الخلقية - ينبغي أن تكون صدى صحيحا لقانونية أخرى طبيعية مستمدة من أن كل ظواهر الحياة محكومة بقوانين مطلقة سامية من الاتساق والعدالة والاستقامة ... ومن المحال أن نسلخ الحياة الواقعية عن هذه القانونية الطبيعية الا اذا ابتعدنا تماما عن أرض الواقع العملى للتخليق في سماء عريضة من الوهم الضار باسم الدفاع الاجتماعى .

واذا رفعنا من حسابنا مبدأ هذه القانونية الجنائية فلن نجد لها بدليلا سوى تحكم السلطة أو مشاعر الدهماء ، وكلاهما يتضمن من خطر على تحقيق الدفاع الاجتماعى أكثر بكثير مما يتضمن أقوى صور القانونية الجنائية تزمنا وارتباطا بالتصوص الموضوع . وهذه القانونية مهما قيل في قننها فلن يكون هذا النقد الا في عجزها عن الوصول تماما الى جميع الضوابط الصالحة لتنظيم الروابط الاجتماعية بأسلوب أكثر من غيره نجاحا من الناحيتين الخلقية والاجتماعية .

ولكن هذه القانونية الوضعية - مهما كانت قاصرة ضعيفة - فإنها هي التي ينبغي في نهاية المطاف أن تساند الحياة الاجتماعية في أوثق روابطها ، وأولها الارتباط بالمسئولية الخلقية للإنسان عن أفعاله الى مدى أو الى آخر . كما ينبغي أن تساند كل محاولة تسعى الى تحقيق العدل النسبي في أقصى صورته الممكنة في عقول الناس ومشاعرهم ... هذه المشاعر التي قد لا تتأثر لدمار مدينة بأكملها نتيجة قوة قاهرة - مثل بركان أو زلزال - مثلما تتأثر لمصرع انسان واحد برىء بيد آئمة غيلة وغدرا .

وهذه القانونية هي التي ساندت عجلة الحضارة في سيرها الى الأمام منذ أقدم الأزمان الى أقصى احتمالات مستقبلها القريب أو البعيد . ومهما تفاوتت ظروف الزمان والمكان بين انسان القابة وانسان الحضارة المعاصرة ، فهي التي تحفظ للإنسان استقلاله واطمئنانه وترعاها ، فترعى معها تطوره الحضارى في اتجاه أكثر من غيره اتساقا مع النواميس الخلقية الطبيعية ، وبالتالي مع الحياة في سيرها الى الوفرة والارتفاع بدلا من سيرها الى انحلال وضياع ...

وهي تسير حتما الى انحلال وضياع اذا رسخ في الأذهان أن الجانى الذى يفكر في تحقيق نتيجة آئمة معينة - مخالفة لأبسط مبادئ الأخلاق الطبيعية - ويصر عليها ، ويتوصل الى تحقيقها بالفعل بقوة اصراره العجيب لا ينبغي أن يعد مسئولا عنها ، بل ينبغي أن يكون المسئول الأوحده هو قانون السبب والنتيجة ، أو ظروف الزمان والمكان ... ، وأن أى إجراء يتخذ معه لا يمت بصلة الى محاولة رد حق مطلوب ، ولا الى تحقيق عدل مرجو بل الى مجرد الدفاع الاجتماعى - على غير أساس خلقى ولا أدبى - كما تدافع الهيئة الاجتماعية عن نفسها ازاء أى وحش مفترس أو أية حشرة ضارة !!! ...

وهكذا يمكن أن يضيع في غمار هذا الغلو في التجريد ليس فقط الاحساس بالمسئولية الخلقية بل ايضا الاحساس بالمسئولية الاجتماعية بوجه عام حتى في الأمور المحايدة خلقيا - اذا صح وجودها - هذا الاحساس الذى هو أسى ما يميز الرجل البالغ عن الطفل الصغير والانسان المتحضر عن الانسان البدائى ، والذى ينبع من وجدان الفرد ، كما ينبع من وجدان المجتمع الذى يعيش فيه

ويتفاعل أبداً معه . ومن هنا كان التضامن وثيقاً بين المسؤولية الخلقية والمسئولية الاجتماعية ، أو بين مسئولية الفرد ازاء المجتمع ومسئولية المجتمع ازاء الفرد . بل أن الحرية نفسها — ومعها وجهها المقابل وهو المسئولية الخلقية — يمكن أن تضيق بدداً وبالتدريج عن طريق انكارها ، كما يضع كل حق عن هذا الطريق . وذلك لأننا اذا سلمنا بوجودها فنحن مطالبون بحمايتها حتى تنمو وتزدهر فتتمو عن طريقها وتزدهر مقومات الحياة الراقية . ومن هنا تصبح مفهومة المطالبة بالمزيد من الضمانات التشريعية اللازمة لحمايتها والا فلا .

وكيف نطالب بهذا المزيد من الضمانات لحرية الارادة حتى تعبر عن نفسها عن طريق تحرير الفكرة والحركة والاجتماع والاعتقاد من أغلال الروح — قبل أغلال التشريع — اذا كنا تنكر وجودها ابتداء ونقول انها محض هراء وخداع حواس ينكره العلم الوضعي؟! ... واذا كنا نقول ان كل مظاهر سلوكنا الاجتماعي لا يمكن أن تمت بأية صلة الى حرية الارادة لأنها ترجع في نسبها القريب الى ظروف الزمان والمكان ، وفي نسبها البعيد الى نواميس طبيعية ليس لارادة الانسان المدرك أى دور في نشاطها؟! .

وهل بمقدورنا أن تنكر حرية الارادة في النطاق العقابى وفي نفس الوقت نقرر انها حقيقة ثابتة في النطاق الدستورى ، أو الادارى ، أو المدنى؟! ان الفصل محال بين نطاق وآخر ، وكلما أمعنا النظر ملياً كلما وضع تعذر قبول الجبرية في السلوك الاجرامى ورفضها في السلوك الادارى أو المدنى .. وكلما وضح ما يترتب على قبول مثل هذه التفرقة التحكمية من نتائج متناقضة هيئات أن تستقيم مع مقومات الحياة القانونية في أية صورة من صورها ، هذه المقومات التى لا تستقيم فلسفياً وواقعياً بغير « مبدأ المسئولية » الذى هو فى جوهره الروحى والخلقى مبدأً واحداً مهما تعددت فيه الآثار والتطبيقات التشريعية .

ولقد قلت فيما سبق ان فكرة الائم culpabilité ألزم للمسئولية العقابية منها للمسئولية الادارية أو المدنية ، وأنها أوضح في المقام العقابى منها فى أى مقام آخر لأنه فى المقام العقابى لا يمكن أن تفرض المسئولية ، ولأنها فى نفس الوقت ينبغى ان تقاس على جسامه الائم فى صورة الخطأ الممدى أو غير الممدى ولا

تقاس على جسامته الضرر ، ولكن فكرة حرية الاختيار - وهي أوسع بكثير من
الائم - تقع بحسب الأصل في الأساس من كل مسئولية قانونية أية كانت
تطبيقاتها في العلاقات الاجتماعية اليومية التي يتدخل القانون في تنظيمها .

وهكذا يتضح تماما كيف أن الخلاف بين أنصار المسئولية الخلقية ومنكرها
أعمق غورا بكثير من أن يكون خلافا نظريا في أساس المسئولية العقابية وحدها .
وإذا كان نجاح خطانا في الحياة يتوقف على صحة المبادئ التي توجهنا فإن
نجاح خطي التشريع يتوقف على الإجابة الحاسمة الصريحة على هذا التساؤل
الخطير وهو تسيير أم تخيير ؟ والبحث عن هذه الإجابة الحاسمة الصريحة سبب
واحد من أسباب عديدة تقتضي السير قدما في دراسة العقل والوجدان ، وكل ما
يمت بصلة الى العقل والوجدان ، وذلك لتحديد صلتها تحديدا صحيحا بنواميس
الحياة الروحية والخلقية ، قبل نوااميسها في المادة والطاقة التي اجتذبت أكثر من
غيرها اهتمام العلم في القرنين الماضيين .

حرية الإرادة بين العقوبة وتعبير الوقاية

هذا عن الدفاع الاجتماعي عندما يراد به اقرار تدابير معينة قد تتعارض
أحيانا مع مبدأ القانونية ومع المسئولية الخلقية للإنسان عن أفعاله ، وهو لحسن
الحظ لم يجد نجاحا يذكر على هذه الصورة . ولكن في أحيان أخرى كان هذا
الدفاع الاجتماعي سندا لا يخلو من قيمة لاقرار بعض تدابير الوقاية التي لا
تمس في شيء مبدأ « القانونية الجنائية » ، ولا مبدأ المسئولية الخلقية كأساس
للمسئولية الجنائية . ومن ذلك مثلا نجد أن تشريعنا العقابي يأخذ ببعض تدابير
الوقاية هذه لكن بوصفها عقوبات أصلية أو تكميلية أو تبعية بحسب الأحوال ،
وتحقيقا لنفس الأهداف التي تستهدفها تدابير الوقاية .

ومن ذلك مثلا الوضع تحت مراقبة البوليس بالنسبة لبعض الجرائم أو بعض
الجناء ، والتدابير الوقائية للأحداث فإنها من صور تدابير الوقاية لأنها لا تستهدف
بصفة أصلية إيلام الحدث ، ولا صلة مباشرة لها بمسئوليته الخلقية . بل تستهدف
بحسب الأصل حمايته من تأصل الانحراف حتى لا ينقلب منحرفا بحكم العادة
أو الوسط بعد أن كان منحرفا بحكم الصدفة . ومنها أيضا التدابير الوقائية التي

يأمر بها قانون الاجراءات الجنائية قبل المجانين وذوى العاهات العقلية مثل ايداعهم بالمستشفيات سواء كان جنونهم سابقا على الجريمة أم طارئا بعدها .

والشارع المصرى لم يكن فى اقراره هذه التدابير معبرا عن رغبة الابتعاد عن الأساس التقليدى للمسئولية الجنائية وهو مذهب حرية الاختيار — الى مدى أو الى آخر — ، بل كان مجاريا غالبية الشرائع الحديثة التى رأت فيها اجراءات أمن مفيدة لا تعارض حقيقى بينها وبين العقوبات المألوفة . فلا يعتبر اقرارها فيه انحيازاً لفلسفة عقابية معينة بقدر ما هو انحياز لصالح أمن الجماعة فى دفع خطر الجريمة .

يؤكد ذلك أنه أقر بعض هذه التدابير بوصفه عقوبات فى الوقت الذى لم تكن تتضمن فيه الا معنى العقوبة عن طريق ايلام المتهم . ثم ظهرت وظيفتها كتدابير وقاية فيما بعد . ففى اجراءات مركبة اندمجت فيها فكرة ايلام الجانى مع فكرة الدفاع الاجتماعى . أو هى عقوبات بحسب أصلها التاريخى وتدابير وقاية بحسب نظرة المدرسة الوضعية الايطالية اليها .

وهذا القول يصدق أيضا على مراقبة البوليس التى أخذت بها الثورة الفرنسية بقرار صادر فى ١٩ فتنوز من السنة ١٣ من الثورة ، ولم تكن تعاليم المدرسة الوضعية قد ظهرت بعد ، لكن هذه المدرسة الأخيرة أبدتها ودافعت عنها بعد أن كانت قد نفذت فعلا فى فرنسا لمدى عشرات من السنين وانتقلت منها الى ايرلندا ثم الى انجلترا منذ سنة ١٨٧١ بالنسبة للمفرج عنهم مؤقتا وفى كثير من حالات العود .

كما يصدق هذا القول على حظر الاقامة ، واغلاق المحلات العمومية ، والمصادرة فى بعض صورها ... فهذه كلها عقوبات بحسب أصلها وقد عرفت الشرائع على هذا الوصف ، ثم تطورت وظيفتها مع الوقت فأصبحت تلعب فيها وظيفة الوقاية على وظيفة العقوبة ، بعد أن كانت عقوبات خالصة فيما مضى .

ولعل هذه الحقيقة تبرز المعنى الذى أراده ايتين دى جريف E. De Greeff أستاذ الأتروبولوجى الجنائى بجامعة لوفان ببلجيكا من قوله بأن الاصطلاحات

المختلفة التي يراد لها أن تحل محل اصطلاح المسؤولية تحمل نفس دلالتها من الناحية النفسية ، لأنه في مقام التطبيق العملي لا مناص من البحث أولا في مدى تكيف الجاني مع ظروفه الاجتماعية قبل وزن الخطورة المنسوبة اليه ، وهو اعتبار يؤدي بالضرورة الى البحث في مدى شعوره بالمسؤولية عن سلوكه الاجرامي ^(١) .

ومن ثم فإن بعض الجنائيين مثل جان بيناتل Pinatel وهرزوج Hersog يرى عدم وجود فارق بين الائم والخطورة الاجتماعية وذلك « استنادا الى أنه لم يعد ثمة فارق بين الاجراء الذي يتخذ لمواجهةهما ، سواء كان عقوبة أم تدبيرا احترازيا ، اذ أنهما يهدفان الى اصلاح الجاني واعادة ادماجه في المجتمع . غير أن هذا القول غير صحيح ، فلكل من الاذئاب (الائم) والخطورة غرض وموضوع مختلف .

ويعرف الاذئاب بأنه : « مجموعة الظروف التي على أساسها يمكن لوم الشخص لسلوكه المخالف للقانون » ، أو بعبارة أخرى « مجموعة الظروف الشخصية للمسؤولية » ^(٢) . ويعرفه دي أسوا De Asua بأنه « امكان العقاب عن الفعل الذي ارتكب في ظروف طبيعية ، فهو يتطلب الاسناد كشرط لا بد منه » ^(٣) ويتطلب الاذئاب ثلاثة عناصر : ١ - صلة نفسية بين الفاعل وبين الواقعة الاجرامية تتحقق في صورة قصد أو في صورة خطأ ، ٢ - أهلية جنائية *capacité penale* ولا يتطلب لتوافرها سوى القدرة على التمييز أو الادراك ، ٣ - عمل ارادي طبيعي ، ويقصد بذلك أن تكون ارادة الفاعل قد وجهت على نحو طبيعي الى العمل أو الامتناع .

أما الخطورة فهي حالة *état* وإذا كانت الحالة الخاصة بالانسان هي ذاته الا أن الخطورة في هذا المقام يجب أن يقصد بها معنى واسع يشمل ليس فقط

De Greeff : La Notion de Responsabilité en Anthropologie Criminelle. (١)
Rev. Dr. Pen, Crim. 1931 P. 445.

(٢) ديلوجو ، La Culpabilité ص ١١٦ فقرة ١٩٧

La Systematisation de d'état dangereux P. 361. (٣)

الظروف الخاصة بالشخص ذاته بل أيضا الظروف التي تربطه بالوسط المحيط به ، فهي لا تقتصر على الاعتبارات العضوية أو النفسية المتعلقة بالفرد ولكنها تشمل أيضا ما يحيط به من فقر وبطالة وظروف عائلية .. الخ وبالتالي فإن الخطورة لا يمكن أن تعرف فقط بأنها حالة أو ظرف نفسى للفرد اذ أنها في تكوينها تضم أيضا الظروف الخارجية عن الشخص .

وأهم سمة مميزة لحالة الخطورة أنها غير ارادية ، فعالبا تكون العوامل المؤدية لها مقطوعة الصلة تماما بإرادة الفرد ، كالمرض والظروف البيئية غير المرآتية وما الى ذلك ، وحتى اذا كان بعض هذه العوامل يعتمد أساسا في نشأته على سلوك ارادى كالسكر مثلا ، الا أن القانون يعتد بحالة الخطورة في ذاتها دون الاهتمام بأسبابها . واستقلال حالة الخطورة عن الارادة لا يجعلها توصف بأنها مخالفة للقانون أى غير مشروعة ، اذ أن القانون يهتم بالأفعال الانسانية الارادية ، بل ان هذا السبب ذاته - أى كونها غير متعلقة بالارادة - يستبعد وصفها بأنها غير أخلاقية .

ولهذا يتعين القول بأن الاذئاب والخطورة أمران مختلفان في موضوع وغرض كل منهما ، فتقدير الاذئاب يتم بمراجعة ما حدث في الماضى ويهتم بالخطر أو الضرر الذى حدث فعلا ، أما تقدير حالة الخطورة فيراعى فيه ما سيحدث في المستقبل واحتمالات الضرر أو الخطر التى يمكن أن تحدث^(١) .

ولهذا فان رأى السائد حاليا - مع تسليمه بضرورة الافادة من مزايا النظامين معا - يفضل الاحتفاظ لكل منهما بوظيفته الخاصة ، مبقيا لتدابير الوقاية وظيفتها الأصلية وهى مواجهة الحالة الخطرة بذاتها ، والتي قد تكشف عنها الجريمة أو غير الجريمة بتحقيق رسالة الردع الخاص للجانى ، وللانسان الخطر على المجتمع ولو لم تقع منه جريمة معينة بعد ، سواء بإبعاد خطره على صورة ما أو بتقويمه ،

(١) ديلوجو ، المرجع السابق ، ص ١٢٩ ، ١٣٠ ، فقرة ٢٢٠ ، ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٢٣ عن « العود الى الجريمة والإعتياد على الاجرام » ١٩٦٥ للدكتور أحمد عبد العزيز الألفى ص ١٣٤ ، ١٣٥

فلا دور لها في تحقيق معنى العدالة ولا في وظيفة الردع العام ، ولا صلة لها بمبدأ المسؤولية الخلقية .

كما يعيل نفس هذا الرأي السائد أن يبقى للعقوبة وظيفتها في مواجهة الجريمة بمفهومها التقليدي المعروف عن طريق تحقيق وظيفتي الردع العام والخاص معا ، بالإضافة الى ارضاء شعور العدالة عن طريق القصاص من الجاني بوصفه حكما مختارا ومسئولا خلقيا على النحو الذي رسخ في الأذهان منذ القدم وان تباينت الوسائل الى حد بعيد بين الماضي والحاضر ، بالنظر الى تسرب المبادئ الانسانية الحديثة الى أساليب العقاب الى حد لم يكن مألوفاً فيما مضى .

ولهذه الاعتبارات فان ثمة اتجاهات حديثة ترى أنه لا ينبغي الجمع بالنسبة للمجرم الواحد بين العقوبة وبين تدبير الوقاية لتعارض الأهداف ، والأقيسة ، والأسس الفلسفية التي يقوم عليها كل من النظامين . فليس من المستحسن لديها أن يقضى على المتهم الواحد بالعقوبة وبالتدبير الوقائي في وقت واحد مهما تعددت الجرائم المسندة اليه ، ومهما جاز تعدد العقوبات التقليدية عليه . وقد أوصى بعدم الجمع بين العقوبة وتدبير الوقاية مؤتمر لاهاي في سنة ١٩٥٠ ، ثم مؤتمر روما في سنة ١٩٥٣ . كما نص على ذلك صراحة قانون سويدي صادر في سنة ١٩٣٧ ، وانجليزي Griminal Justice Act صادر في سنة ١٩٤٨ ، ويوناني صادر في سنة ١٩٥٠ .

أما القانون المصري فيبدو أنه يجيز لغاية الآن الجمع بالنسبة للمتهم الواحد بين بعض العقوبات بالمفهوم التقليدي وبعض تدابير الوقاية بمفهومها الحديث ، بل انه يوجب ذلك في بعض الأحيان ، مثل ايجاب الحكم على المتهم بالحبس وبالوضع تحت مراقبة البوليس بالنسبة لبعض صور العود الى التشرد والى الاشتباه .

هذا وقد كان لتدابير الدفاع الاجتماعي بوجه عام — سواء آكانت تنكر الاختيار أم تسلم به — بريقها الشديد في أوائل هذا القرن خصوصا عند بعض دعاة المدرسة الوضعية الايطالية . ولكن يبدو أن هذا البريق قد خفت كثيرا فيما بعد عند ارتطام بعض تطبيقاتها بالواقع العملي في أمور ظهر فيها تفوق

الاتجاهات الحريضة على توفير قدر أوفر من الضمانات للإنسان في وجه احتمالات الافتتات المتنوعة التي يمكن أن يقف في وجه بعضها الاتجاهات التي جاء بها تقدم الحضارة في شتى مجالات التجريم والعقاب منذ أواخر القرن الثامن عشر لغاية الآن .

ويمكن القول بأن « الدفاع الاجتماعي » - حتى يصرف النظر عن مدى ارتباطه بفلسفة معينة في شأن الجبر والاختيار - لا يصلح بوصفه قاعدة عامة لأي تشريع عقابي ناجح ، وإن كان قد يصلح فحسب لاستلھام بعض التدابير الوقائية في إطار مبدأ القانونية ، وذلك خصوصاً في شأن بعض فئات من المجرمين الشواذ ومعتادی الاجرام . لذا نجد مثلاً أن تقنين زانارديلي Zanardelli الايطالی الصادر في سنة ١٨٨٩ وضع على أسس نيوكلاسية وليس على أساس هذه المدرسة الوضعية ، ومثله تقنين سنة ١٩٣٠ . ولا نعلم تشريعاً جنائياً واحداً أمكن فيه لتدابير الدفاع الاجتماعي أن تسحق في طريقها مبدأ حرية الاختيار والمسئولية الخلقية للإنسان على النحو الذي يريده الجناح المتطرف لهذا الدفاع .

الفصل الثالث

التسيير والتخير

في المدرسة التقليدية الجديدة

المبحث الأول

أساس حق العقاب

في هذه المدرسة

بين تطرف المدرستين التقليدية والوضعية الايطالية تقع آراء المدرسة « التقليدية الجديدة » أو « النيوكلاسية » Ecole Neo - Classique ومن أهم أقطابها جيزو Guizot مؤلفه عن « عقوبة الاعدام في الجرائم السياسية ^(١) » (١٨٢٢) ، وجوفروي Jouffroy مؤلفه في « القانون الطبيعي ^(٢) » (١٨٣٠) .

Traité de la Peine de Mort en Matière Politique.

(١)

Traité de Droit Naturel.

(٢)

ومن أقطابها أيضاً العالم روسى Rossi مؤلفه «في القانون الجنائي» (١٨٣٩) ^(١) ،
وشارل لو كاس Charles Lucas ، ودي بروجلي De Broglie ، ومولينيه Molinier ،
وأورتولان Ortolan ، وجارو Garraud ، وجارسون Garçon ، وكوزان
Cousin ، وهم أصحاب مؤلفات متنوعة في القانون الجنائي وفي علم العقاب ،
وذلك بالإضافة الى عدد ضخم من خيرة الفقهاء وعلماء العقاب في بلجيكا وألمانيا
وايطاليا وغيرها ...

وتقوم هذه المدرسة على مبدأ حرية الاختيار لدى الجناة ولكنها تذهب الى
أن هذه الحرية غير مطلقة ولا متساوية عند جميع الأشخاص . فأما أنها غير مطلقة
فلأن هذه الحرية هي قدرة مقاومة الدوافع والميول المختلفة ، وهذه القدرة مقيدة
بما جبل عليه الانسان من طباع وما وجد فيه من ظروف . ومصادر الارادة
البشرية يتعذر حصرها سواء أكانت ترجع الى الوراثة أم الى البيئة أم الى
تكوينه الروحي ، ولكنها في نفس الوقت قيود تقيد من حريته في الاختيار .
فاذا كان الانسان مسؤولاً أدياً فليس الى المدى المطلق الذي يستشير الشك ،
ويتعذر فيه الاتبات .

وأما أن هذه الحرية غير متساوية عند الكافة فلأنها تتفاوت باختلاف الميول
والنزعات من انسان الى آخر ، بل باختلاف الأزمنة والملاسات عند الشخص
الواحد ، لكنها تترك للأشخاص مجالاً متفاوتاً للاختيار بين نقيض الخير والشر ،
أو بين الفضيلة والجريمة ، فضلاً عن مدى اختلاف الادراك بشرط أن يكون الجاني
اعتيادياً ولمثله يتوجه أى شارع وضعى بالخطاب .

فمذهب هذه المدرسة هو محاولة لايجاد توازن علمي بين الحرية والجبرية ،
لأنها تسلم بدور حرية الارادة في توجيه السلوك الاجرامى بمقدار ما تسلم بدور
كافة العوامل الأخرى وبدون الارتباط مقدماً بتغليب دور بعضها على البعض
الأخر . وقد انبثقت عنها عدة اتجاهات توفيقية آخذة في التزايد ويغلب على
جميعها طابع النظر العلمي الواقعي الذي بدأته المدرسة الوضعية .

وقد نجحت طريقة هذه المدرسة في منع المغالاة والخيولة دون التعصب الأعمى لأى من المدارس السابقة ، ولذا فإن آرائها توجه الى مدى واضح الحلول التشريعية في بلاد كثيرة لما يميزها من اعتدال واضح يطبع آرائها بروح محايدة بعيدة عن التحيز لفلسفة الحرية المطلقة في الاختيار كما هى بعيدة في نفس الوقت عن التحيز لفلسفة القدرية المطلقة .

التوفيق بين مبادئ المنفعة والعدالة

ويستند بعض أنصار هذه المدرسة الى فلسفة إيمانويل كنت Emm. Kant (١٧٢٤ - ١٨٠٤) وبخاصة ما يتصل بتعريفه للأمر المطلق Categorical Imperative « الذى يستمد منه تعريفه للقانون بأنه مجموع الظروف التى تعمل فيها الإرادة الحرة لفرد مع إرادة حرة لفرد آخر تحت قانون الحرية الشاملة . فأساس القانون هو أن يتصرف الفرد على الوجه الذى يمكن أن يكون قاعدة عامة للجميع .

والحرية عنده هى القيمة الخلقية العليا ، وبغيرها يصبح القانون الخلقى مدعاة للسخرية ، وهو حق طبيعى للإنسان لا منحة ، اذ للإنسان فى أعماقه بحكم طبيعته قدرة على الاختيار أسمى ولا شك من قانون السببية الذى يحكم الظواهر الطبيعية^(١) .

ويرتبط كنت على ذلك أن الإنسان فى ذاته غاية ، ولا يمكن أن يكون وسيلة لأى شيء ، وأن وجود القوة السياسية مرهون بالحاجة الى تأكيد حق كل فرد مع تحديده بحقوق الأفراد الآخرين ، ولهذا انتقلت السلطة الى الدولة . فالدولة حارس القانون وليس لها أن تتدخل فى نشاط المواطنين بل ان وظيفتها فحسب هى ضمان تمتع المواطنين بحقوقهم^(٢) . «

ومن ثم فإن كنت يقيم حق العقاب - لا على أساس من المنفعة التى تعود على الهيئة الاجتماعية - من وراءه - كما رأينا عند بكاريا وبتنام ، وكما يذهب

(١) راجع : George De Vecchio : Philosophy of Law. Washington 1935 P. 112.

(٢) عن « النظرية العامة للتجريم » المرجع السابق ص ١٢٩

سائر أنصار المدرسة التقليدية — بل على أساس من محاولة تحقيق العدالة المطلقة ، وهى تقتضى عنده العقاب كمقابل حتى لحرية الإرادة التى دفعت الجانى الى سلوك سبيل الجريمة بصرف النظر عن فكرة المنفعة .

يؤكد ذلك المثل المعروف الذى يضربه كنت عن « الجزيرة المهجورة » والذى يقول فيه : « افرضو أن جماعة من الناس تعيش فى جزيرة ما ، وعلى وشك أن تنفص وتهجر هذه الجزيرة ، فقبل أن تهجرها ينبغى أن تنفذ آخر حكم بالاعدام صدر فيها رغم أن هذا التنفيذ عديم الجدوى بالنسبة للجماعة لأنها على وشك أن ينفص شملها . ويجب أن ينفذ حكم الاعدام لأنه يوجد قانون خلقى سام يبنى العقاب » . ويقصد كنت بهذا المثل إبراز قوة الاحساس بشعور العدالة فى ضمير أى مجتمع مجردا عن أى شعور آخر ومرتبطة بفكرة النواميس الخلقية التى تشمر الجماعات أيضا بوجودها ، بصرف النظر عن مصدرها وعن مدى صلتها بالقيم السائدة ، وإن كان كنت يربط بينها وبين مذهبه فى العدالة المطلقة . هذا وقد تعرضنا لفلسفة كنت بوجه عام فى أكثر من موضع سابق خصوصا من ناحية اتصالها بمبدأ حرية الإرادة^(١) .

وبلاحظ أنه لا يوجد تعارض حقيقى بين مبدأى المنفعة والعدالة سواء فى معناها المطلق أم النسبى . فالعدالة والمنفعة تقومان معا على قاعدة المسئولية الخلقية وحرية الاختيار ويمكن بسهولة التوفيق بينهما فلسفيا وفى الشرائع الوضعية . والى هذه الحقيقة فطن بسرعة أنصار هذه المدرسة التقليدية الجديدة واتخذوها أساسا لفلسفتهم العقابية .

فمن أحسن ما قام به رجال هذه المدرسة النيوكلاسية أنهم جمعوا بين فكرة العدالة وفكرة المنفعة الاجتماعية ، وكلتاها تقوم على أساس من التسليم بأن الجانى — بحسب الأصل — حكم مختار ، ولذا فالمقوبة تقوم أساسا على قاعدة

(١) راجع ما سبق عنها فى الباب الرابع ص ١١٦ ، ١١٧ ، وفى الباب الخامس ص ١٧٤ — ١٧٨ ، وفى الباب السابع ص ٢٢١ — ٢٢٣

العدالة ، وترمى الى تحقيقها ، لكنها ينبغي أن تكون مقيدة بحدود منفعتها ،
فليس للمجتمع أن يعاقب بما يتجاوز حدود العدالة ولا الضرورة في نفس الوقت .
Pas plus qu'il n'est juste, pas plus qu'il n'est necessaire.

وهكذا منعت المغالة في وظيفة الردع العام أو الخاص ، التي اتسمت بها
المدرسة التقليدية ، وفي نفس الوقت لم تقف من أيها موقفا منكرا ولا عدائيا
كما فعلت المدرسة الوضعية الايطالية خصوصا في بعض أجنحتها المتطرفة .

وقد وصلت هذه المدرسة بسبب اعتدالها بين الجبرية والحرية الى حلول
موفقة كثيرة ، خصوصا في شأن تقي المساواة في حرية الاختيار بين جميع الجناة ،
وبالتالى الى ايجاد حالات كثيرة من المسؤولية المخففة تبعا لتفاوت حرية الاختيار
لدى الجناة ، وبصرف النظر عن تساوى الأضرار أو عدم تساويها .

وهذه المسؤولية المخففة تفرض حرية اختيار مخففة بدورها . وتخفف حرية
الاختيار دون أن تمنحى تماما في بعض صور الاكراه المعنوي والنفسى ، وفي
بعض حالات الأمراض العصبية والنفسية التي تهبط بقدرة أصحابها على مقاومة
نوازع الشر دون أن تقضى على هذه القدرة قضاء مبرما . وبعبارة أخرى أنه
إذا كانت فكرة الائم والمسؤولية الخلقية تقع في الأساس من حلول هذه المدرسة
الا أن هذه المسؤولية الخلقية نسبية تتفاوت في مداها وتخضع لكثير من الاعتبارات
الموضوعية والشخصية التي لا محل للمنازعة فيها أو للشك في مدى تأثيرها في
سلوك الجاني .

ولا ريب أنه يعود الى هذه المدرسة كثير من الفضل في انتشار أنظمة
التخفيف العقابي التي من صورها نظام الأعذار القانونية ، والظروف القضائية
المخففة ، ووقف التنفيذ ، والعمو التنفيذى والقضائى ، بالإضافة الى انتشار أنظمة
التفريد العقابي التي أصبح لها صدها الواضح في جميع الشرائع الحديثة ،
حتى وإن تنوعت الصور والتطبيقات . وكلها تفرض في الجاني حرية الاختيار ،
وإن كانت تفرض فيها أنها حرية مقيدة بقيود طبيعية واجتماعية كثيرة وفي نفس
الوقت تتفاوت بين الجناة تفاوتاً ضخماً بما ينبغي أن يرتبه التفاوت من آثار محتومة
في سياسات الشرائع بوجه عام .

المبحث الثاني

موقف الفقه العقابي الحديث من هذه المدرسة

موقف « الاتحاد الدولي لقانون العقوبات »

لعل أبرز تعبير عن اتجاهات هذه المدرسة التوفيقية يتجلى في موقف «الاتحاد الدولي لقانون العقوبات» L'Union Internationale de Droit Pénal الذي أسسه منذ سنة ١٨٨٠ ثلاثة من الجنائيين المعروفين وهم البلجيكي أدولف برنز Adolphe Prins ، والهولندي فان هامل Van Hamel ، والألماني فون ليست Von Liszt .

هذا وقد عقد هذا الاتحاد سلسلة من المؤتمرات الدولية بدأت في سنة ١٨٨٩ حاول خلالها التوفيق بين المدارس المتنافرة . ومن صور هذا التوفيق — في تقدير الدكتور عبد الفتاح مصطفى الصيفي :

١ — « تأثر الاتحاد الدولي المذكور بالمدرسة التقليدية فأبقى للعقوبة صفتها كجزاء لا كمجرد تدبير وقائي كما يرى أنصار المدرسة الوضعية دون أن يقيدوها بغاية واحدة بعينها . لهذا فقد أعلن هذا الاتحاد أن للعقوبة أغراضا متعددة تختلف باختلاف الأحوال وهي : التخويف أو الإصلاح أو الاستئصال . كما أبقى على العقوبة والتدابير الواقية معا كنظامين لكل منهما وظيفته المستقلة . ومن جهة أخرى، وكرأى أصيل ، أعلن الاتحاد الدولي مبدأ « تفريد تنفيذ العقوبة » اذا صحت هذه العبارة من جانبنا ، بحيث يراعى في تنفيذ العقوبة ظروف كل محكوم عليه ، مع مراعاة تصنيف المحكوم عليهم الى فئات تبعا لماهية العوامل التي دفعتهم الى ارتكاب الجريمة .

٢ — وتأثر أقطاب هذا الاتحاد بتعاليم المدرسة الوضعية من حيث الاستعانة بالمنهج العلمي الذي يقوم على المشاهدة والتجربة . وتأثروا كذلك بما أعلنته المدرسة الوضعية من أهمية التدابير المانعة التي تتخذها الجماعة للحد من تأثير العوامل الاجتماعية التي تدفع البعض الى الاجرام . وسلموا مع المدرسة الوضعية

بفكرة تفريد العقوبة ، وإن كانوا قد أضافوا إليها فكرة تفريد تنفيذ العقوبة على نحو ما أوضحنا . وإلى جانب هذا فقد أقر أقطاب الاتحاد الدولي فكرة الخطورة الجنائية (أو الحالة الخطرة) وسلموا بإمكانية تطبيقها ولكن في نطاق معين حصروه في الأشخاص الذين تكشف عن خطورتهم الاجرامية سوابقهم القضائية أو نقصهم العقلي أو النفسى أو الخلقي ، ومن أمثالهم المدمنون على السكر والمخدرات ، والمشردون . وسلم هؤلاء الأقطاب بإمكانية التدابير الوقائية قبل هذه الفئة من الخطرين حتى ولو لم يكونوا قد أجمروا بعد ، اكتفاء بما يكشف عن حالتهم الجنائية الخطرة من الشواهد سالفة الذكر .

ومن ناحية أخرى فقد تأثر أقطاب الاتحاد الدولي للقانون الجنائي بما نادى به المدرسة الوضعية من تصنيف المجرمين الى فئات استنادا الى تصنيف العوامل التي تدفعهم الى ارتكاب الجرائم ، وإن كان هؤلاء الاقطاب قد أبرزوا في تصنيفهم أصالة واستقلالا ...

ولم يسلم أقطاب الاتحاد الدولي بما يراه أنصار المدرسة الوضعية من حيث:

١ - وجود مميزات جسدية أو عضوية تميز المجرمين عن غيرهم ٢ - ولا من حيث إمكانية اتخاذ التدابير الوقائية ضد شخص لم يرتكب جريمة بعد بحجة أنه ذو شخصية تنطوي على خطورة جنائية . ٣ - ولا من حيث المناذاة بدمج العقوبة والتدابير الجنائية في نظام واحد ، بل أبقي أنصار الاتحاد الدولي على كل منهما كنظام مستقل له ما يبرره من اختلاف في الوظيفة ...

وبهذا يكون الاتحاد الدولي والمدارس التي خلفته وواصلت رفع لواء تعليماته ومبادئه قد وفق في الحد من تطرف كل من المدرستين التقليدية والوضعية ، بأن أخذ من كل مدرسة أفضل تعليماتها ، فحقق بذلك أساسا عمليا أرسى عليه السياسة الجنائية ، وإن كان بعض أفكاره ما زال محل منازعة من جانب أنصار المدرسة الوضعية مثل فكرة الجمع بين العقوبة كوسيلة للردع وتحقيق العدالة

والتدابير الوقائية كوسائل لاصلاح الجانى وعلاجه ، أو لاقصائه عن الجماعة حسب درجة خطورته الاجتماعية^(١) .

* * *

ويقرر أيضا الدكتور أحمد عبد العزيز الألفى في هذا الشأن : « أن فلسفة الاتحاد ارتكزت على دعامتين رئيسيتين : أولاها أن مهمة قانون العقوبات هي الكفاح ضد الجريمة باعتبارها ظاهرة اجتماعية ، وثانيتهما أن على قانون العقوبات والتشريعات الجنائية مراعاة النتائج التي تسفر عنها الدراسات الاتروبولوجية الاجتماعية^(٢) .

واذا كانت هاتين الدعامتين تدلان بوضوح على الاتجاه الوضعى للاتحاد ، الا أنه مع ذلك رفض باصرار الأخذ بالحتمية كما نادى بها أنصار المدرسة الوضعية ، لقوله انه من المستحيل اثباتها كما أنه من المستحيل اثبات حرية الارادة ، فان مبدأ السببية يفقد مدلوله في غمار الأسباب المتغيرة اللانهائية ويضيع في التيه الذى يقع فيه مبدأ الحرية^(٣) .

لذلك فقد طالب الاتحاد رجال القانون بالأى يفرقوا في نطاق الأفكار الفلسفية، بل عليهم التسليم جدلا بالشعور الداخلى للفرد بحريته — سواء كان هذا الشعور حقيقة أم مجرد وهم فانه أمر لا يهم — اذ أن لهذا الشعور أهمية قصوى في عمليات التكيف الاجتماعى . ولهذا المنحى الذى أخذت به المدرسة التوفيقية ميزتان ، فهو يتجنب الخوض في المبادئ الفلسفية التى نادى بها الوضعيون وخصومهم ، ويمكن من ناحية أخرى من مراعاة متطلبات الدفاع الاجتماعى التى تعتبر في نظر أنصار هذه المدرسة الأساس الصحيح لحق لعقاب ...

وتسلم نظرية الدفاع الاجتماعى ، وفقا لمدلولها الأول الذى قال به رجال الاتحاد الدولى بالحرية النسبية للأفراد ، غير أنها ليست مبنية على أساس المفهوم الميتافيزيقى لحرية الاختيار ، فهى تعرف الارادة بأنها العمليات التى تجعل الشخص

(١) من مؤلفه في « القاعدة الجنائية » ص ٢٢٧ — ٢٢٩

(٢) Bulletin de L'Union Internationale de Droit Pénal, 1889, P. 4.

(٣) Prins : Science pénale et Droit positif, Bruxelles, 1899, P. 159.

يقرر أن يفعل أولا يفعل ، أن يتصرف أولا يتصرف ، فهي المحدد المباشر للتصرفات دون دخول في تفاصيل تهدف الى معرفة هل هذه الارادة حرة أو تخضع لمبدأ السببية^(١) .

ولا تتطلب هذه النظرية في قانون العقوبات أن يرمى الى ضمان العدالة المطلقة ، ولهذا لا يشترط أن يكون قانونا تكفيريا أو رادعا ، بل يجب أن يراعى فقط حالة الخطورة التي عليها المتهم . وكان برز يقصر حالة الخطورة أولا على المجرمين العائدين ، ثم اتسع نطاقها حتى شمل غير الأسوياء والمجرمين المعتادين والمحترفين^(٢) .

ويترب على الأخذ بالحالة الخطرة وفقا للنظرية الاولى للدفاع الاجتماعي ثلاث نتائج رئيسية : أولاها أن الاعتداد بها يستتبع بالضرورة التسليم باصطلاح المجرم الخطر . وبالفعل أثرى هذا الاصطلاح العديد من التشريعات الجنائية أكثر من اثرائه للفقه ، فقد تضمنته تشريعات كثيرة مثل القانون البولندي الصادر سنة ١٩٣٢ اذأخذ باصطلاح المجرم غير القابل للاصلاح ، والقانون البرتغالي لسنة ١٩٣٦ الذي تكلم عن المجرم الصعب الاصلاح ، والقانون الايطالي لسنة ١٩٣٠ تضمن أحكاما عن المجرم بالليل . وثاني هذه النتائج ، ضرورة الأخذ بفكرة العزل Ségrégation أو الابعاد بالنسبة للمجرمين الخطرين ، اذ أن ربط مفهوم الحالة الخطرة بالدفاع عن المجتمع يؤدي منطقيا الى هذه النتيجة حتى يمكن وضعهم خارج دائرة الاضرار ، ولو استمر هذا العزل أو الابعاد طوال الحياة ، ما دامت حالة الخطورة باقية . وثالثها ضرورة تطبيق نظام العقوبات غير المحددة المدة ، اذ أن الاجراء الذي يتخذ حيال المجرم الخطر لا يحدد وفقا للمعايير الخلقية بالمقابلة للجريمة المرتكبة ، بل يستهدف ضمان الدفاع عن المجتمع بابعاده ما ظل خطرا ، وعلى أن يترك البت في الافراج عنه لسلطة ادارية طبية اجتماعية^(٣) .

Frans Dupont : Les degrés de la volonté criminelle et l'état de recidive, Bruxelles, 1906, P. 38. (١)

Jimenez de Asua : La systematisation juridique de l'état dangereux, Le problème de l'état dangereux, Melun, 1954, P. 356. (٢)

Marc Ancel : Les doctrines nouvelles de la défense sociale Rev. Dr. Pén. Crim, 1951-52, P. 50. (٣)

وقد كان لمبادئ « الاتحاد الدولي لقانون العقوبات » أثرها الواضح في كثير من التشريعات الوضعية ولا سيما في بلجيكا ، فصدر بناء عليها قانون ٢٧ نوفمبر سنة ١٨٩١ الخاص بمكافحة التشرد والتسول ، وقانون ١٢ مايو سنة ١٩١٢ الخاص بحماية الطفولة ، كما يعتبر قانون الدفاع الاجتماعي المتعلق بالشواذ والمجرمين المعتادين الاقرار الرسمي لهذه المبادئ . وقد صدر في ضوء هذه المبادئ قانون الابعاد الانجليزي في سنة ١٩٠٥ الذي استبدل بقانون منع الجريمة في سنة ١٩٠٨ ، والقانون الأرجنتيني لسنة ١٩٢٢ الذي قضى بإبعاد الخطرين الى جنوب البلاد ، وبعض قوانين الولايات الأمريكية كقانون ولاية نيويورك لسنة ١٩٢٦ الذي نص على ايداع بعض فئات المجرمين لدى الحياة وقوانين ولاية إلينوي ومنتشجان ومينسوتا ونيويورك سنة ١٩٥٠ التي تنص على تطبيق أحكام مماثلة بالنسبة للمجرمين الجنسين الخطرين^(١) .

ويقرر نفس المؤلف أيضا « أن انصار حرية الارادة يرون أن الجاني مهما ثقلت الدوافع التي تضغط على ارادته تظل باقية لديه القدرة على أن يميز بين الخير والشر وبين الصواب والخطأ ، وأن أي رد فعل من المجتمع لا يراعي هذه الحقيقة لا يكون مغالفا للعناصر الأولية للعدالة فقط بل مجافيا للمنطق والمعقول^(٢) . ولا يعنى القول بحرية الارادة انها تتحدد بعيدا عن كل مؤثر اذ أن الانسان اذا ما واجهته مؤثرات متعددة بعضها يدفعه الى العمل والبعض يرغبه عنه فسيظل دائما له القدرة على الاختيار . وفي ذلك يقول جيملي Gemelli أن الانسان اذا ما واجهته مؤثرات مختلفة فانه لا يتصرف كالحیوان الذي تجيء ردود أفعاله

(١) عن مقاله الانف الإشارة اليه في « المجلة الجنائية القومية » عدد يولية ١٩٦٥ ص ٢٩٠ - ٢٩٢

هذا وقد انتهى منذ سنة ١٩٢٣ نشاط « الاتحاد الدولي لقانون العقوبات » وحلت محله منذ سنة ١٩٢٤ « الجمعية الدولية لقانون العقوبات » بباريس وفي خدمة التشريع العقابي ، وهي - مثله - تتخذ موقفا محايدا من المدارس العقابية المتعددة ، في اطار من محاولات التوفيق بينها بصرف النظر عن أسسها الفلسفية ، وذلك للوصول الى تعزيز التضامن الدولي لمكافحة الجريمة على أسس علمية عصرية ، وهي نفس الخطة السائدة عند جمهور الفقهاء المعاصرين .

(٢) Goussenberg, Culpabilité pénale et morale, Rev. Dr. Pén. Crim. 1950, P. 493.

Cité par Delogu : La culpabilité dans la théorie générale de l'infraction. 1949, P. 66.

تلقائية ، بل على العكس يتصرف بطريقة إيجابية فيختار الطريق الذي يسلكه من بين عدة طرق تعرض أمامه . ولكل طريق المؤثر الذي يعرى الانسان باتباعه ، وهو في اختياره لهذا الطريق لا يخضع تلقائيا لقوة المؤثر بل لاختياره هو ..

ومما يؤيد ذلك أن جميع المحاولات التي بذلت لتحرير قانون العقوبات من فكرة حرية الاختيار لم يقدر لها النجاح . ففي مشروع القانون الذي وضعه فرى Ferri سنة ١٩٢١ أخذ فيه بالمسئولية القانونية بدلا من المسئولية الأدبية ، فنص فيه على أن : « الفاعلين والشركاء مسئولون قانونا عن الجريمة الا اذا كان هناك سبب يبيح الفعل » . وبالرغم من ذلك فقد اعترف المشروع بالمساهمة المعنوية في الجريمة وبالاكراه، وبأن التدابير الاحترازية ذات الصبغة العقابية لاتتخذ حيال المجانين والضعاف عقليا اذا كانوا لا يستطيعون السيطرة على تصرفاتهم ، ولا شك أن ذلك يتضمن الاعتراف بحرية الاختيار التي يراد انكارها . ومن المعلوم أن هذا المشروع بقانون لم يصدر ، واعترف القانون الايطالي الحالي بحرية الاختيار .

ورفض قانون العقوبات السوفيتي الصادر في أول يناير ١٩٢٧ فكرة حرية الاختيار واستبدل العقوبات بتدابير للدفاع الاجتماعي لا يقصد بها لا الردع ولا القصاص ، غير أنه وقع في التناقض لأن المادة ١١ منه نصت على أن الأشخاص المسئولين هم الذين يتصرفون « بادراك أى يقدرتون نتائج تصرفهم ويرغبون في هذه النتائج » . أى أنها تعترف بحريتهم في اختيار التصرف الذي يقدمون عليه . وقد عاد هذا القانون فنص سنة ١٩٣٦ على العقوبات الى جانب التدابير الأخرى .

كما أخذ مشروع القانون الكويتي الذي وضعته لجنة برئاسة أورتيز Ortiz بالمسئولية القانونية غير أنه وقع في ذات التناقض ، ولذلك فقد استبدل بمشروع آخر اعترف بحرية الاختيار ، الا أنه في فبراير سنة ١٩٣٦ ووفق على قانون الدفاع الاجتماعي الذي أخذ بالمسئولية القانونية ، غير أنه وقع أيضا في نفس التناقض ، وفي أكتوبر من نفس العام أوقف العمل بهذا القانون ...^(١) «

(١) من رسالته في « العود الى الجريمة والاعتقاد على الاجرام » ١٩٦٥ ص ٩٣ - ٩٦

كيف من الفقهاء الذين

وفي الواقع ان الاتجاه التوفيقى بين الجبر والاختيار كما ساد فى الشرائع الحديثة ساد فى الفقه الحديث أيضا . وفى تأييده يقرر الأستاذ جارو Garraud — أحد أنصار هذا الاتجاه — أن « ثمة وجهتين ينبغى التمييز بينهما لحل مشكلة حق العقاب ، ثم ينبغى بعدئذ ادماج احدهما فى الأخرى لتعين شروط هذا الحق ورسم حدوده : وهما الناحية الاجتماعية أو الموضوعية والناحية الشخصية أو الفردية . فمن الناحية الاجتماعية يملك المجتمع حق العقاب لأن للمجتمع حق الدفاع عن نفسه كما للفرد . والعقوبة هى السلاح اللازم للمجتمع فى فضاله لتثبيت دعائم النظام العام . ومن الناحية الفردية تعتبر العقوبة عملا من أعمال العدل سواء بالنسبة لمن توقع عليه أم بالنسبة لمن يشاهدون توقيعها .

على أن العقاب كعمل من أعمال الدفاع الاجتماعى لا يجوز أن يكون عملا من أعمال العدل الا اذا أزيل بشخص مسئول لأنه المسئولية هى أساس حق العقاب وهى التى تبرر توقيع . فمن قارف جريمة لا يعاقب لأنه كان يمكنه فحسب أن يسلك مسلكا آخر غير مقارفة هذه الجريمة ، بل لأنه كان يتعين عليه أن يسلك غير هذا المسلك . وبالتالي فإن فكرة الواجب والمسئولية الأدبية هى قاعدة الارتكاز لحق العقاب ، وهذا أمر لا يحتاج الى دليل ، لأنه لا يستطيع الانسان أن ينازع فى ضرورة العقوبة القانونية .

والمجتمع الذى يعاقب يمارس وظيفة يعين شروطها ونطاقها ناموس «التضامن الاجتماعى» ، هذا الناموس الذى يتضمن واجبات المجتمع نحو الفرد وواجبات هذا الأخير نحو المجتمع . فحين يبدأ واجب المجتمع منذ ولادة الانسان فإنه لا ينتهى الا بعد موته ، ويبدو فى مظاهر شتى أخصها الرعاية الاجتماعية التى تبذل الى الطفل والشاب والشيخ . فواجب الفرد هو الخضوع لشروط الحياة المشتركة وأن لا يفعل بالغير ما لا يريد أن يفعله الغير به . فكلما وقع فعل ارادى ضار بأحد الأفراد فهذا الفاعل يسأل عنه اجتماعيا .

ولا ينبغى أن يفلت من تطبيق ناموس التضامن والمسئولية الاجتماعية هذا سوى الأفعال التى لا صلة للإرادة بها ، والتى يمكن وصفها بأنها عوارض كما

لو سقطت شجرة بتأثير الريح وجرح أحد المارة . وحتى يقوم كل فرد بما يفرضه عليه من واجب طبيعته كشخص اجتماعي ينبغي أن يكون في مكانه ادراك ما يفعله فإن كان معنوها يحيا غريبا عن نفسه وغيره أو اذا كانت لا تتوافر له الشروط العادية المطلوبة للحياة - من الناحية الطبيعية أو من ناحية وظائف الأعضاء - فلا ينبغي أن يعد مسئولا اجتماعيا .

ولتعيين فكرة المسؤولية وتحديد ما ينبغي النظر اليها من ثلاث نواح : ناحية المسؤولية الأدبية أو المعنوية وبمناسبتها يجرى البحث فيما اذا كان الانسان مسيرا أم مخيرا ، على أنه من المحقق أن الانسان لا يسأل أدبيا الا عن الأفعال التي يقارفها عن ارادة وحرية . ثم هناك المسؤولية الطبيعية أو العقلية وهي تتوقف على حالة مراكز الأعصاب التي تسيطر على الوظائف النفسية . وأخيرا هناك المسؤولية الاجتماعية وهي متصلة بخطر الجاني على الهيئة الاجتماعية ، هذا الخطر الذي يتكون من عنصرين : طبيعة الفعل الذي قارفه وهو يمثل العنصر المادى ، وشخصية مقارفه وهي تمثل العنصر الشخصى . وتحقق المسؤولية الاجتماعية بثبوت اجرام الفاعل وخطره معا .

ولا ريب أن المسئوليتين الأدبية والطبيعية هما أساس حق العقاب . فالمسؤولية الأدبية يفترض وجودها عند الانسان الطبيعي الذى يعيش في ظروف عادية وهي المبرر للعقاب من ناحية العدل ، لأن دائرة العقاب مقيدة بالأفعال التى تصدر عن علم وعن ارادة وبالتالي بالأشخاص الذين بلغوا النمو الكافى ، والذين تؤدى مراكزهم العصبية ووظائفها بطريقة عادية . فالأطفال الى سن معينة والمعتوهون غير مسئولين من الناحية الطبيعية ، وينبغى على هذا النحو اخراجهم عن دائرة العقاب . فمن ناحية الأطفال يمكن اتخاذ تدابير من تدايير التربية والتهديب ، ومن ناحية المعتوهين يمكن اتخاذ تدابير الأمن ، أما العقوبة كما نفهمها فلا ينبغي أن تنزل على هاتين الفئتين غير المسئولتين .

وفيما يتعلق بالمسؤولية الطبيعية ينبغي على المشرع الذى يعين الجرائم ويحدد عقوباتها أن يعنى بتقدير العقوبة بحسب جسامه خطر الجاني على الهيئة الاجتماعية، وكذلك الشأن بالنسبة للقاضى الذى يوقع العقوبة في حدود القانون . وينبغى

أن تكون عنايتها بذلك أكثر من عنايتها بجعل العقوبة مناسبة لمسئولية الجاني من الناحية الأدبية . فرب قدر قليل من المسئولية الأدبية يقابله خطر شديد كما هي الحال بالنسبة لبعض الأشخاص المعتادين على الاجرام ، أو لبعض الأشخاص المنحرفين الذين لا يملكون من قوة المقاومة ما يمكنهم من التغلب على ميولهم الشريرة . ورب قدر يسير من الخطر يقابله قدر جسيم من المسئولية الأدبية ، كما هي الحال بالنسبة لبعض مجرمي الصدفة الذين قد يكونون بحسب ورائتهم وتربيتهم ومركزهم قادرين على مقاومة دوافعهم نحو الجريمة ...»^(١)

ويلاحظ كيف أن جارو يربط في هذه الفقرة الأخيرة بين جسامه المسئولية الأدبية وجسامه العقوبة فيطالب أن تتناسب العقوبة من ناحية شدتها مع جسامه هذه المسئولية التي لا تمثل وحدها مدى جسامه الخطر الذي قد يمثله الجاني على الهيئة الاجتماعية . وجسامه خطر الجاني لا ينبغي أن تختلط مع جسامه الضرر الذي سببته الجريمة للمجنى عليه فان هذا الضرر سواء أكان ماديا أم أدبيا ، وحالا أم مستقبلا ، اعتبار موضوعي مستقل عن جسامه العقوبة التي ينبغي أن تقاس على جسامه الخطأ الصادر من الجاني بمقدار ما يكشف عن خطورة هذا الجاني على الهيئة الاجتماعية . أما الضرر الذي لحق المجنى عليه فله دوره فحسب عند تقدير التعويض المدني لا عند تقدير العقوبة بمعرفة الشارع أو القاضي.

أما ما يثيره الفقيه جارو من أن المجرم المعتاد الاجرام يتمتع بمسئولية أدبية أدنى من المجرم البادئ — بصرف النظر عن مدى خطورته على الهيئة الاجتماعية — فهذه مشكلة محل نقاش جدي حتى بين أنصار هذه المدرسة التوفيقية التي أصبحت تضم في الواقع جملة مدارس ذات اتجاهات متنوعة قد لا يجمعها سوى ضابط مجرد محاولة التوفيق بين شتى الاعتبارات الكثيرة الدقيقة التي ينبغي مراعاتها عند محاولة رسم سياسة ناجحة للتجريم والعقاب مستمدة من أسس واقعية علمية .

وفي تأييد نفس هذا الاتجاه في محاولة التوفيق بين الجبر والاختيار بوجه عام يقول الدكتور محمد مصطفى القللى : « طال الجدل والأخذ والرد بين دعاة المذهبين السابق الذكر ، وتشعبت حولهما النظريات المختلفة كما قدمنا . ولكل من المذهبين نصيب من الصحة ، وإنما الذى يعاب على كل منهما التغالى في وجهة نظره ، والحقيقة وسط بينهما . فمن التغالى الخاطئ أن يقال بأن الانسان يأتي تصرفاته بإرادته وحدها وأنه هو الحكم المطلق . فالدوافع المختلفة شخصية وغير شخصية لها بلا شك تأثير في إرادته وحملها على سلوك طريق آخر .

كذلك بالعكس من التغالى أن يقال بأن الانسان يأتي تصرفاته تحت حكم الدوافع والعوامل المختلفة وأن إرادته ما هي الا منفذة لحكم هذه العوامل وأوامرها . فالأصل أنه مادام عايدا في تكوينه العقلى فإنه يميز النافع والضار وأن إرادته تستطيع ولو الى حد ما أن تقاوم الدوافع نحو الطريق الضار ، واذن فتمتى قصر في هذه المقاومة يعد ملوما وبالتالي يستحق الجزاء .

ثم انه من الخطأ أن تتناسى الشعور العام في نفوس الناس وهو أن المجرم مادام سليما في تكوينه العقلى يجب أن يجازى على جرمه . هذا الشعور بوجود اقامة العدل وعقاب الجانى زاجر له قيمته سواء بالنسبة للجانى أو بالنسبة لغيره من الأفراد . ومن الخطأ أن يشعر المجرمون بأنه قد زال عن الجريمة صفة الذنب ، وعن العقوبة صفة التكفير والجزاء ، وأن يمتدحوا أنهم سيعاملون كمرضى تتخذ معهم وسائل لا تحط من قدرهم أو تشينهم في عيون الناس الآخرين ، وإنما ترمى الى مجرد اصلاحهم والعناية بأمرهم .

على أنه من جهة أخرى مع التسليم بانعدام مسئولية بعض المجرمين أو تخفيفها لما في عقولهم أو نفوسهم من شذوذ أو ضعف فليس هناك ما يمنع من اتخاذ وسائل الاحتياط اللازمة للوقاية من شرهم كما ينادى بها أصحاب المذهب الواقعى (أى الوضعى) .

لهذا كله نجد أن كلا من المذهبين قد تطور وسلم أنصاره بشيء مما يقول به المذهب الآخر . ولهذا رأى بعض العلماء الجنائين أن من المصلحة التوفيق

بين تلك المذاهب والنظريات المختلفة ، بأن ترك الخلافات الجدلية بين النظريات جانبا ، وأن تتضافر قوى سائر المشتغلين بالمسائل الجنائية بغض النظر عن الأصول الفلسفية التى يدينون بها ، فى سبيل الوصول الى حلول عملية ناجحة فى كبح الاجرام^(١) » ...

وفى تأييد نفس هذا النظر يلاحظ الدكتور السعيد مصطفى السعيد « أن المتيقن فى هذا الشأن هو اعتقاد الجمهور فى حرية الارادة وأن الانسان حر فى أعماله ، وعليه أن يقدر نتائجها ويختار منها ما يراه صالحا على أن يقدم عنه حسابا . وفى هذا الاعتقاد مصلحة كبرى للجماعة فى كونه يحفز الأفراد الى محاولة اتباع السبيل القوية وتجنب سبيل الجريمة . ثم ان فى التسوية بين العاقل والمجنون فى المسؤولية (حسبما تذهب اليه المدرسة الوضعية الايطالية) قضاء على فكرة العقوبة وتجريدا لها من أحد أغراضها الرئيسية وهو زجر غير المجرم ما دامت ستستخذ ضد أشخاص لا يفقهون معنى الزجر ، وبذلك تنقلب الى مجرد اجراء للوقاية من شخص المجرم ، ويستتبع ذلك تغير الشعور نحو الجريمة فى ذاتها ، فبدلا من أن يكون شعور استنكار لفعلة ، يصير عطا ، وفى هذا من الخطر على مصلحة الجماعة ما فيه .

والواقع أن فى كل من المذهبين كثيرا من التغالى فى ناحية ، وفى كل منهما وجه من الصحة . فمن التغالى أن يقال ان الانسان هو الحكم المطلق فى تصرفاته ، وان ارادته حرة مطلقة فى تكييف أعماله ، فمما لا شبهة فيه أنه يخضع لكثير من المؤثرات والدوافع التى تختلف باختلاف الأشخاص والظروف . ومن ناحية أخرى من التغالى أن يقال ان الانسان فى أعماله المختلفة ليس الا مجرد آلة مسخرة وليس لارادته دخل فى توجيه أعماله ، فهو يحتفظ بقدر من حرية الارادة يستطيع أن يقالب به الدوافع التى تدعوه الى ارتكاب الجريمة ، فاذا ما ارتكبها كان ملوما بالقدر الذى يستحق عليه الجزاء .

وهذا القدر من حرية الاختيار ، وهو يختلف باختلاف الأشخاص والظروف ، يكفى لتأسيس المسؤولية الجنائية على أساس المسؤولية الأدبية ، كما يكفى لتبرير

(١) عن « المسؤولية الجنائية » صفحة ١٧ - ١٩

العقوبة من حيث العدالة . فاذا امتنع الاختيار فلا عمل للمساءلة . وهذا لا يمنع من اتخاذ ما يلزم من التدابير ضد من يرتكب الجريمة من فاقدى الادراك ممن يبدو منهم الخطر على مصلحة الجماعة ، على أن يكون مقصودا بها منعهم من فعل الشر ، وأن تكون خالية من معنى العقوبة^(١) .

ولهذا النظر أصوله في الشرائع العقابية المعاصرة كما قلنا ، وهي في جملتها لا تتطلب — لتوافر المسؤولية — مجرد اسناد الجريمة اسنادا ماديا الى صاحبها ، وسواء أكان هذا الاسناد المادى مفردا أم مزدوجا^(٢) ، بل تتطلب فيها أيضا توافر الاسناد المعنوى ، أى اسناد السلوك الاجرامى الى انسان متمتع بحرية الاختيار ولو جزئيا الى جانب تمتعه بالادراك أو التمييز ولو جزئيا . فاذا انتهى الاختيار أو الادراك فلا مسئولية ، ومن باب أولى اذا انتهى كلاهما . وذلك حتى في الشرائع ذات الصبغة الماركسية التي كانت تعتبر الجريمة نتاج النظام الرأسمالى كما يقول كارل ماركس ، والتي أصبحت في اتجاهاتها الحديثة تميل — على ما لاحظته الأستاذ سافيكى Sawicki عميد كلية الحقوق بجامعة وارسو — تتجه بشكل واضح نحو آراء المدرسة النيوكلاسية في تمسكها بمفهوم المسؤولية وفقا لخصائصها الأصلية القائمة على الاسناد وعلى الائم^(٣) .

بعض أنصارها من الإيطاليين

هذا وقد أصبح لهذه المدرسة النيوكلاسية أنصارها حتى في إيطاليا موطن المدرسة الوضعية ، حيث ظهر عدد من كبار الجنائين الذين يميلون الى عدم التحيز الى فلسفة الحرية المطلقة في الاختيار ، وفي نفس الوقت الى عدم التحيز لفلسفة القدرية المطلقة ، وان كانت تميز آراؤهم بطابع علمى واقعى لا يختلف كثيرا عن طابع المدرسة الوضعية ذاتها .

(١) عن « الأحكام العامة في قانون العقوبات » ص ٢٨١ ، ٢٨٢

(٢) راجع ما سبق في ص ٩٠ — ٩٤ عن الاسناد المادى أو السببية في

التشريع الوضعى .

(٣) Session d'Etude de Strasbourg sur la responsabilité pénale. Rev. Dr. Pen, Grim. (٣)

1958-59 P. 858.

ومن هؤلاء نذكر الأستاذة أليمينا Alimena في مؤلفه عن « حدود المسؤولية الجنائية ودرجاتها »^(١) ، وكرنفالي Carnavale في مؤلف عنوانه « مدرسة عقابية ثالثة للقانون الجنائي في إيطاليا »^(٢) (١٨٩١) . وتتميز مدرستهما برفض بعض المبالغات التي قال بها لومبروزو عن التكوين الطبيعي لبعض الجناة ، وتلك التي قال بها فرى عن الدور الكلى للعوامل الاجتماعية في صناعة المجرم والجريمة .

ونذكر منهم أيضا مؤسسى « المدرسة الفنية القانونية »^(٣) من أمثال الأستاذة ساباتيني Sabatini وماسارى Massari وروكو Rocco وهم واضعو قانون العقوبات الايطالى الصادر فى سنة ١٩٣٠ وقد اتجهوا فيه الى ما يغاير تماما آراء لومبروزو و فرى ، واستعادوا الأساس التقليدى للمسؤولية الجنائية وهو حرية الاختيار بصفة أصلية .

ولم ينكر هؤلاء الوظيفة النفعية للعقوبة فى الردع العام ، لكنهم لم يغفلوا فى نفس الوقت ما أشارت به المدرسة الوضعية من العناية بتنويع العقاب طبقا لفئات الجناة ، ومن العناية بالتدابير الوقائية للجريمة . وطريقتهم تعد أصدق تعبير عن الفقه الجنائى المعاصر الذى لا يزال يحاول جاهدا التوفيق بين أصول المدرستين التقليدية والوضعية ، وهو فى الواقع أقرب الى فقه المدرسة التقليدية منه الى فقه المدرسة الوضعية .

فهذا الفقه لا ينكر حرية الاختيار كبدأ أساسى يقع وراء المسؤولية الجنائية وفى نفس الوقت يسلم بجدوى البحث المتواصل الواقعى فى العوامل الكامنة وراء السلوك الاجرامى بوجه عام ، حتى ولو انتهى التسليم بهذه العوامل الى التسليم بوجود قيود كثير لا يستهان بها ترد على هذه الحرية .

وهذه القيود تقتضى مرونة ضخمة من جانب الشارع والفقهاء والقاضى فى تفهم مدى هذه المسؤولية ، وفى تحديد رسالة العقاب فى وظيفة الردع العام

Alimena, I limiti della responsabilit  penale.

(١)

Carnavale, Una terza scuola di diritto penale in Italia.

(٢)

Scuola tecnico — giuridica.

(٣)

والخاص معا . كما تقتضى مرونة لا تقل ضخامة فى قبول تدابير كثيرة بعضها قديم وبعضها الآخر جديد قد يتضمن معنى عقاب الجانى كما قد يتضمن معنى الوقاية من الجريمة ، ومن الحالة الخطرة التى قد تتكشف عنها الجريمة ، وغير الجريمة من اعتبارات متنوعة . ولهذا الفقه صداه فى الشرائع المعاصرة بصورة متفاوتة فى مدى قوتها ووضوحها . كما أن له صداه فى قرارات وتوصيات المؤتمرات الجنائية الدولية ، وفى نشاط الجهات المعنية بالقانون الجنائى وشتى فروعها .

موقف جرسينى من مبدأ حرية الإرادة

وهذه المرونة نجدها مثلاً فى آراء العلامة فيليو جرسينى F. Grespigni (توفى فى سنة ١٩٥٧) وهو يعد من أنصار المدرسة الوضعية الإيطالية لكنه - بحسب تقدير الدكتور عبد الفتاح مصطفى الصينى الذى يعرض هذا الاتجاه فى مجلته - «يحاول أن يرسم حدوداً لاتجاه جديد داخل إطار المدرسة الوضعية يؤكد فيه بعض الأسس التى قامت عليها هذه المدرسة ، ويفتح فيه باب التخلي عن التعصب لكل ما أعلنته فينادى بإمكانية التسليم ببعض المبادئ التى تنادى بها المدارس الأخرى فى حدود معينة . ويطلق على هذا الاتجاه تسمية « الاتجاه الفنى - العلمى » L'Indirizzo Tecnico-Scientifico فهو اتجاه « علمى » لأنه لا يؤسس على أفكار فلسفية ، وإنما يؤسس على ما يخلص إليه العلم . كما أنه « فنى » لأنه يشير إلى أن وظيفة العقوبة ليست إعادة التوزيع على أساس أخلاقى وإنما هى مجرد وسيلة لفاية ، فهى أداة تستخدم أحسن استخدام طبقاً لقواعد فنية تجعلها أهلاً لتحقيق غايتها ، دون النظر فى ذلك إلى الجوانب الفلسفية أو الجوانب الدينية التى تقوم عليها العقوبة^(١) .

وتحصل النقاط الرئيسية التى يستند عليها هذا الاتجاه « الفنى العلمى » - حسبما أوضح الفقيه جرسينى - فيما يلى :

١- التمسك بقصر وظيفة العقوبة أصلاً على المنع الخاص ، أى على تقويم الجانى وإصلاحه حتى لا يعود إلى ارتكاب الجريمة مرة أخرى ، دون صرفها إلى

Florian : La parte generale del diritto penale, Milano 1934
Grispigni : Diritto penale italiano P. 105 SS.

(١)

المنع العام ، ويتحفظ الفقيه جرسيني فيضع شرطا لهذه الوظيفة وهو أن تكون ظروف استخدام العقوبة ظروفًا عادية . أما إذا كانت الجماعة تحتاج ظروفًا استثنائية ، كحرب أهلية أو كحرب مع دولة معادية ، فالمنع الخاص في مثل هذه الظروف يحول دون أن تحقق العقوبة غايتها من الدفاع الاجتماعي ، لهذا يجب أن تعدل وظيفتها بحيث تصبح أداة صالحة لتحقيق المنع العام ، وذلك باخافة الكفاية منها حتى لا يقدموا على الاجرام في ظروف تركز الجماعة فيها جهودها لانهاء هذه الحرب الأهلية أو لكسب الحرب مع العدو .

والى جانب هذا يعلن الفقيه جرسيني أن تعاليم المدرسة الوضعية لا تحول دون الجمع بين وظيفتي المنع الخاص والمنع العام للعقوبة في الظروف العادية . فالمنع الخاص كما أسلفنا القول ينصرف الى اصلاح الجاني حتى لا يعود للجريمة ثانية ، وهذا هو محور فلسفة المدرسة الوضعية ، بينما ينصرف المنع العام الى الجانب الأخلاقي للعقوبة ويتمثل في اشباع شعور الجماعة بالعدالة ، فضلا عن انصرافه الى اخافة الكفاية لكي لا يقدموا على ارتكاب جريمة من نفس النمط . ولدى جرسيني أنه يشترط لكي نجمع بين هاتين الوظيفتين للعقوبة أن يتحقق الجانب الأخلاقي أو الاجتماعي للعقوبة بطريقة « موضوعية » لا شخصية . لهذا يؤثر هذا الفقيه وصف « إعادة توزيع العدالة بطريقة موضوعية » بأنها « إعادة توزيع له طبيعة قانونية - اجتماعية » *retribuzione giuridico-sociale* . وذلك لأن سلوك المجرم يتعارض مع قاعدة من القواعد الأخلاقية تعارضا يترتب عليه أثر قانوني يتمثل في اخضاع المجرم لأحد الاجراءات قسرا . يسلم جرسيني بإمكانية الجمع بين وظيفتي العقوبة لأن في إعادة التوزيع موضوعيا ما يتضمن ردعا عاما من شأنه أن يؤكد للعقوبة صفتها كوسيلة دفاع عن الجماعة .

٢ - كما يسلم جرسيني بأن الاتجاه الفني - العلمى الذى أشرنا اليه يدخل في عداد أنواع العقوبات ، ذلك النوع من العقوبات الزاجرة ، دون الاكتراث بما يراه أنصار المدرسة التقليدية من أن هذا النوع من العقوبات ذو طبيعة أخلاقية شخصية (لا موضوعية) ، ودون الاكتراث بقولهم أنه نتيجة لاعتناق مبدأ حرية الاختيار الذى لا تسلم به المدرسة الوضعية ، اذ أن هذا القول من

جانب أنصار المدرسة التقليدية يجب ألا يقف حجر عثرة في سبيل الالتجاء الى العقوبات الزاجرة اذا كان الدفاع الاجتماعى يستدعيها ، أو اذا كان سعيها وراء البحث عن وسيلة أكثر جدوى لتقويم المجرم يستدعى الالتجاء اليها .

٣ - ويؤكد جرسيني أن الاتجاه الفنى - العلمى يقف موقفا ثابتا لا يتزحزح عنه بالنسبة لفكرة الخطورة الاجرامية باعتبار الجريمة - ولا شئ غيرها - هي الجانب المفترض لهذه الخطورة . وفي سبيل ذلك يوضح جرسيني الفرق بين عناصر الحكم على شخصية ما بأنها خطرة ، وعناصر وصف شخص ما بأنه مجرم . فالخطورة تستند الى الأفعال غير الأخلاقية الصادرة عن الشخص (وقد نصت المادة ١٣٣ ق ع ايطالى على عناصر الخطورة الاجرامية) ، بينما يستلزم وصف شخص ما بالاجرام أن تنظر الى ما صدر عنه من جرائم .

٤ - وقد أعلن جرسيني أن من الأوفق عدم اقتحام المجالات الفلسفية بحثا عن سند فلسفى للمسئولية الجنائية (وهو مبدأ الجبرية لدى أنصار المدرسة الوضعية) . وفي هذا ينهج جرسيني نهج القطب الثانى للمدرسة الوضعية وهو العلامة جاروفالو الذى اكفى برأى وسط أعلن فيه أن ارادة المجرم تحد منها العوامل المختلفة دون أن تعدها اعداما تاما وبدون التحيز لمذهب فلسفى معين .

٥ - ويعلن جرسيني أن الاتجاه الفنى - العلمى لا يحول دون الأخذ بالعقوبة الزاجرة الى جانب التدابير الواقية بحيث تطبق الأولى على فئة من المجرمين لا سبيل الى تقويمهم الا بها ، بينما تطبق التدابير الواقية على مجرمي فئة أخرى لا تجدى العقوبة شيئا فى اصلاحهم وتقويمهم ، أى فى المنع الخاص ...

٦ - ويرى جرسيني أن الاتجاه الفنى - العلمى لا يمانع فى الاتجاه الى التدابير المقيدة للحرية اذا كان المقصود منها فقط هو دراسة شخص الجانى ولا غرض آخر سوى هذه الدراسة ، وذلك لأن من شأن ذلك أن تنقفه على بيانات تفيد فى تحديد حالته الاجرامية وتعيين الفئة التى ينتمى اليها . ولكن هذا الفقيه يتحفظ فيعمل أن الوقت لم يحن لتنفيذ هذه الفكرة التى تخدم دراسة الانسان المجرم .

٧ - ويعلن جرسيني أنه ينبغي على أنصار المدرسة الوضعية ألا يتقيدوا بذهب فلسفي معين ، بل ويحل لهم أن يعتنقوا ما يشاءون من مذاهب حتى ولو أدى الأمر الى اعتناق نظام مغاير ويضرب مثالا لذلك ما حدث للعلامة جاروفالو (أحد مؤسسي الاتجاه الجديد ، على حد تعبير جرسيني) الذي ظل طول حياته روحانيا وكاثوليكية طيبا .

٨ - وفتح جرسيني التسامح ازاء أفكار أخرى رأى أنه لا لزوم لانكارها ، فأعلن أنه لا لزوم لانكار حرية الارادة ولا لزوم لانكار التفرقة بين الأشخاص الذين يمكن الاسناد اليهم من الناحية المعنوية وهؤلاء غير المسند اليهم . ولا لزوم لانكار اعادة التوزيع الأخلاقي والشخصي كوظيفة تقوم العقوبة بأدائها ، بشرط أن نضع في تقديرنا أن اعادة التوزيع على هذا النحو ليس واجبا على القاضي الجنائي . ولدى جرسيني أن مثل هذه الأفكار لا تتنافى وفكرة الدفاع الاجتماعي ، بل وقد تسهم في حل كثير من المسائل .

٩ - ويختتم جرسيني - العلامة بعيد النظر - شرحه لهذا الاتجاه الفنى - العلمى برسم حدود للعقوبة بحيث لا تتعارض مع الأخلاق أو الدين داخل الدولة «^(١)» .

تقدير موقف جرسيني

وهكذا يمكن القول بأن آراء جرسيني تبدو أقرب ما تكون الى محاولة التوفيق بين الجبر والاختيار ، بل لعلها في هذا الشأن أقرب الى المدرسة التوفيقية أو النيوكلاسية منها الى المدرسة الوضعية التى ينتمى اليها . ولكن ثمة نقدا هاما يمكن أن يوجه الى بعض جوانب بنيانه العقابى التى يبدو أنه لا يزال متأثرا فيها أكثر مما ينبغي بفلسفة المدرسة الوضعية الإيطالية . فجرسيني - كما رأينا - يفتح باب التسامح في موضوع الجبر والاختيار « لأنه لا لزوم لانكار حرية الارادة » لكنه يصر مع ذلك على أن « يقصر وظيفة العقوبة أصلا على المنع الخاص ، أى على تقويم الجانى واصلاحه دون صرفها

(١) عن « القاعدة الجنائية » للدكتور عبد الفتاح مصطفى الصيفى ص ٢٢٠ - ٢٢٣ . وهو يحيل القارئ الى Griepigni, Loc. cit. وإلى الدكتور رمسيس بهنام في « القسم العام » ص ١٣٠ وما بعدها .

الى المنع العام ، وبشرط أن تكون ظروف استخدام العقوبة ظروفًا عادية ، أما في الظروف الاستثنائية كالحرب ... فيجب أن تعدل وظيفة العقوبة بحيث تصبح أداة صالحة لتحقيق المنع العام » .

وهنا يقع جرسبيني في تناقض واضح ، وقيم تفرقة لا يمكن اسنادها الى أى أصل فلسفى صحيح بين وظيفة العقوبة في الظروف العادية ووظيفتها في الظروف الاستثنائية . وظيفة تفترض أن ثمة ارادة حرة تردع في الظروف الاستثنائية ، ولا يمكن أن تردع — أولا وجود لها أصلا — في الظروف العادية ... فهل من طبيعة الظروف الاستثنائية أن تصنع حرية الارادة التى يصح أن تردع ؟! .. ثم انه بتسليمه بأن العقاب في الظروف الاستثنائية يمكن أن يحقق وظيفة الردع العام على النحو المطلوب انما يسلم — بطريقة مباشرة ولكن غير مقصودة — بصحة توافر حرية الارادة ووظيفة الردع العام في الظروف العادية مهما حاول انكار هذه الوظيفة الاخيرة .

وهذه التفرقة — التى ليس لها ما يبررها فلسفيا — انتقاد اليها جرسبيني متأثرا ولا ريب بالاتجاه السائد في المدرسة الوضعية نحو انكار وظيفة الردع العام من أساسها كأصل عام من أصولها مع امكان التسليم بوظيفة الردع الخاص في كافة الظروف ، وهذا تناقض فلسفى عرضنا لنقده في البحث السابق^(١)

وفي الواقع ان أية تفرقة بين « ردع عام » و « ردع خاص » ، أو بين ردع في ظروف عادية وردع في ظروف استثنائية يوزها سندها الفلسفى في جميع الأحوال ، وسواء اذا أنكرنا حرية الاختيار أساسا كما تفعل المدرسة الوضعية ، أم اذا سلمنا بها في صورة مطلقة كما تفعل المدرسة التقليدية ، أم في صورة نسبية كما تفعل هذه المدرسة التقليدية الجديدة . وكل ما يمكن التسليم به في هذا الشأن هو أن وظيفة الردع بكل صورته واحدة في ماهيتها ، وأنها — اذا سلمنا بأية درجة من درجات الارادة — وظيفة حقيقية للعقوبة وان كانت تتفاوت فحسب في مدى وضوح أثرها من مجتمع الى آخر .

(١) راجع ص ٢٩٠ ، ٢٩١

فهذه الوظيفة تتفاوت في مدى وضوح أثرها بحسب تفاوت بنى البشر في قوة ارادتهم ، وفي مدى خوفهم من العقاب ، وهذا يتوقف بدوره على مدى تأثيرهم بالقيم الاجتماعية الصحيحة والخاطئة معا ، وعلى مدى خضوعهم للعواطف والانتعالات التى تختلج بها نفوسهم ، وبوجه عام للظروف والملابسات التى قد تحيط بهم .

كما تتفاوت وظيفة الردع هذه بحسب تفاوت بنى البشر في نمو ادراكهم ، وهو يسير في اتجاه عكسى مع قوة ارادتهم ، لا مع صدق نظرهم الى الأمور أو مع نقاء عواطفهم وافعالهم . بل هو يتفاوت حتى بحسب الذكورة والأنوثة حيث تبدو ارادة المرأة بوجه عام أقوى من ارادة الرجل ، وإن كانت بطبيعة الحال أضعف منه اقداما خصوصا في مجال الجريمة .

وهذا التفاوت من شأنه أن يظهر وظيفة الردع الخاص لبعض المشتغلين بالعلوم الجنائية أقوى أثرا من وظيفة الردع العام — وهى تتفاوت حتما بدورها — ، كما قد يظهر وظيفة الردع العام في الظروف الاستثنائية أقوى أثرا مما هى في الظروف العادية^(١) . ولعل في هذا التفاوت الضخم في قوة الأثر — لا في صحة مبدأ الردع — ما قد يبرر وجهة نظر جرسينى وأضرابه عندما يحاولون أن يقيموا أسسا واقعية للتشريع الوضعى ، ولكن من المتعذر تماما أن نسلم بأن هذه الأسس تستند الى حقائق عامة ينبغى التسليم بصحتها ، أو أن التسليم بصحتها الى النهاية يصل دائما الى نتائج صحيحة ونافعة من الناحية الواقعية .

(١) فمثلا يتوقف وظيفة الردع العام على مدى ارتباط التشريع الجنائى بشاعر المجتمع ، وبالقيم الاجتماعية السائدة فيه ، بالإضافة الى مدى انساقه مع النوااميس الخلقية الطبيعية . ومن ثم فإن نجاح وظيفة الردع العام كثيرا ما يتوقف على أسلوب الشارع في مواجهة مشكلة الجريمة والتوفيق بين هذه المواجهة والاعتبارات التى ذكرناها ، وبالتالي فإن كيفية صياغة النصوص لا تكاد تمثل صعوبة تذكر ، أما الصعوبة الحقيقية هى في أن الشارع الناجح ينبغى أن يكون مفكرا اجتماعيا وأيضاً فقيها مقتدرا اذا أريد للتشريع اية درجة من النجاح عند الارتطام بآرض الواقع العملى .

وذلك لأنه من الناحية الواقعية ينبغي أن يعتبر الارتداد أو الوازع حقيقة وجدانية ، أيا كان مصدر هذا الوازع : الخوف من عدالة الأرض أم من عدالة السماء . وحتى من يرفض الايمان بعدالة السماء نجده مضطرا لأن يقبل الايمان بأن من مصلحته الخاصة أن يسيطر — ولو بعض سيطرة — على شهواته وغرائزه لمصلحة سعادته واطمئنانه ضميره ، واحترامه أمام نفسه وأمام المجتمع . وهو حتى أن فشل في تحقيق هذه السيطرة الى الحد المطلوب — كما هو الشأن غالبا — فالاحساس بوجود على أية حال ، وما كان ليوجد لولا أن هناك ارادة حرة يمكنها — ولو في نطاق مقيد بقيود كثيرة — أن تقبل التوجيه الصالح أو الطالح ، وأن ترتبط بوازع اجتماعي أو ديني أو وجداني أو عقلي .. وازع لا يتوقف على حرب أو على سلم ، وغير مرتبط بطروف دون غيرها . وهذه هي بعينها شهادة الوجدان التي يعتبرها ليف من الفلاسفة أقوى دليل على صحة حرية الارادة .

وعلى أية حال فان جرسيني — كما رأينا — يحاول التحرر من فلسفة القدرية المطلقة — والاقتراب — ولو الى حد ما — من فلسفة حرية الارادة ، وهو ما يجعلنا نلحقه بهذا الاتجاه الجديد من محاولة التوفيق بين الحرية المطلقة والجبرية المطلقة . وهو في تحرره متحفظ الى حد أنه ينصح بعدم التقيد مقدما بمذهب فلسفي معين في هذا الشأن ، ولكنه في نفس الوقت قد تقيد فعلا بالألا ينكر توافر الارادة الحرة ، ولو على وجه ما ، وهو ما يصح أن يعد منه انحيازا الى فلسفة معينة لمحاولة التوفيق بين الحرية والجبرية ، هذا التوفيق الذي لايسع المنصف الا تأييده . وعلى هذا التأيد تدور أبواب هذا البحث برمتها في محاولتها رد هذا التوفيق الى أصوله الفلسفية الأولى عن طريق تحقيق الترابط المرجو بين الفلسفة العامة وفلسفة القانون من جانب ، فضلا عن الترابط المرجو بين الحلول الوضعية وبين هذه الفلسفة بشقيها من جانب آخر .. هذا الترابط المرجو بين الفلسفة والعلم الذي دافعنا عنه في الباب الأول وقلنا انه لا غنى عنه للتحقق من صحة الفلسفة وصحة العلم الوضعي أيضا .

البحث الثالث

أيهما أقوى

دور الإرادة أم غيرها من العوامل ؟

هنا تساؤل لابد أن يثار ، وهو أنه مع التسليم بتوافر حرية الاختيار كبداً أساسى ، وفى نفس الوقت بسائر الظروف المادية والشخصية بوصفها عوامل محرّكة للسلوك الانسانى ، هل يمكن توزيع المسؤولية بين هذا وتلك بنسب عادلة محددة ؟ وهل ينبغى بالتالى أن تكون القلّة لدور الارادة على هذه الظروف الخارجة عنها أم لهذه الأخيرة على دور الارادة ؟

ينبغى أن يلاحظ ابتداءً أن دور الارادة فى ذاته يتفاوت تفاوتاً ضخماً بحسب قوة هذه الارادة أو ضعفها . والارادة تعمل بوحي من الادراك المكتسب والموروث ، وهذا يتفاوت بدوره تفاوتاً كبيراً بين انسان وآخر . والادراك يعمل بوحي من الفرائز ، وهذه تتفاوت بدورها بحسب مدى تطورها واتجاه هذا التطور ، وبحسب مدى تهذيبها واتجاه هذا التهذيب . وقد تتحكم فى الفرائز الى مدى أو الى آخر القيم الخلقية والروحية التى قد ترتبط بها الذات بحسب تاريخها العريق ، وبحسب ظروف الزمان والمكان ..

وإذا كان دور الارادة يتفاوت من انسان الى آخر بسبب تداخل عوامل عديدة لا يمكن أن يحيط بها الحصر ، فإن دور الظروف الاجتماعية المحركة لهذه الارادة — وهى تتفاعل معها أبداً — يتفاوت كثيراً بين جان وآخر مشتركين فى نفس الواقعة ، وبين واقعة وأخرى قد يرتكبها نفس الجانى ، ومن باب أولى إذا تعددت الوقائع والجناة .

وتعمد هذه العوامل المحركة للأجرام يبرز مدى صحة ما كان ينادى به أوجست كومت A. Comte قطب الفلسفة الوضعية من أن الظواهر الاجتماعية « وإن كانت لا تعمل فقط بأسباب طبيعية ، بما أنها تحدث أو يمكن أن تحدث بإرادة الانسان ، الا أن لها مع ذلك بهذه الأسباب روابط ثابتة . وأنه إذا أريد أن تبنى العلوم الاجتماعية على أساس متين يجب تدعيمها بالعلوم الطبيعية أى

العلوم التى تدرس طبيعة الانسان والعالم المادى الذى ييذل فيه نشاطه . فكما أن العلوم الطبيعية قد تكونت بفضل الطرق والأساليب القياسية التى تستبعد التصورات الخيالية والأفكار النظرية التى عاش عليها العقل البشرى زمنا طويلا ، كذلك لا يمكن تقدير النجاح للعلوم الاجتماعية الا اذا طبقت فى دراستها طرق المشاهدة والاستنتاج العلمى .

وقد نتجت عن هذا فكرتان لتطبيقهما أثر عظيم فى تجديد معارف الانسان ، وهما ضرورة استناد العلوم الاجتماعية الى العلوم الطبيعية وأهمية تطبيق طريقة المشاهدة والملاحظة على دراستها . وما كان للقانون الجنائى أن يتخلص من تأثير هاتين الفكرتين ، بل طبقت فيه منذ عهد قريب طريقة المشاهدة على دراسة الجرائم والمقوبات .

وقد دل الاختبار على أن وقائع العالم المادى مرتبطة بعضها ببعض بقوانين لا تقبل التغيير سواء فى ذلك عالم الأجسام الحية من حيوان ونبات وعالم الأجسام غير الحية . وبعبارة أخرى لابد أن تكون هناك رابطة بين كل ظاهرة طبيعية والظروف التى تحدث فيها . وقد جرى البحث فيما اذا كان الأمر كذلك فيما يتعلق بالوقائع الاجتماعية . وكان الاعتقاد السائد فيما مضى أن هناك فرقا بين الوقائع الطبيعية والوقائع الاجتماعية من هذه الوجهة ، لأن الانسان وهو العامل الأساسى فى الوقائع الاجتماعية يتمتع بالحرية فى أعماله ومن ثم تكون هذه الوقائع نتيجة التحكم والصدفة .

ولكن هذه الآراء قد طرأ عليها الآن تغير جوهرى . فقد دلت المشاهدات والأبحاث العديدة على أن الوقائع الاجتماعية مرتبطة هى أيضا بروابط ثابتة وخاضعة لنواميس تحدد نظام تتابعها أو اقترانها ببعضها ، وأصبح من المقرر الآن أن الجريمة لا تظهر فى عالم الوجود كعمل يرتكبه الجانى من تلقاء نفسه نتيجة فساد شخصى فى أخلاقه ولا صلة له بطبيعة الشخص والوسط الذى يعيش فيه . بل كل شئ يدل بالعكس على ارتباط هذا العمل بصفات الجانى وعلى تأثير الوسط على حدوثه . فيكفى ملاحظة الوقائع اليومية للاقتناع بأن هناك

شيئا من التوافق بين طريقة سلوك الشخص وتكوين أعضائه ، ويكفى ملاحظة الحوادث اليومية أيضا للعلم بأن أشخاصا من تكوين واحد يجوز أن يختلف سلوكهم اذا كانوا خاضعين لتأثير أوساط مختلفة .

فيجب اذن في تقدير الاجرام كما يجب في تقدير كل ظاهرة اجتماعية أن يقام وزن لعاملين : الشخص والوسط . على أن هذا أسلوب بسيط من أساليب التحليل ، اذ الحقيقة أن الظواهر الاجتماعية هي مسائل مركبة معقدة وأن القوانين التي تسيرها لا يمكن تعينها الا بملاحظة الأشخاص والطوائف كل منهم على حدة . ومقارنة هذين الطرفين الواحد بالآخر واستخراج بعض وقائع عامة من هذه المقارنة تحدث وتتجدد بانتظام وتسمح باستنباط بعض قوانين عامة من بين الأعمال الشخصية .

ولما كانت الجريمة عملا اجتماعيا يرتكبه الفرد ، فقد وجبت دراسة الجريمة لا من الوجهة النظرية كما كانوا يفعلون من قبل ، بل من الوجهة العملية يبحث طبيعة شخص المجرم مباشرة ومقارنة النتائج التي يؤدي إليها هذا البحث بالتي يؤدي إليها بحث الأشخاص العاديين وبحث المتوهين . وهذا هو الاتجاه الذي يوجه اليه العلماء جهودهم الآن اذ يقومون يوميا بمشاهدات دقيقة فيلاحظون صفات المجرمين الطبيعية والعقلية والأخلاقية ويدونون كل ذلك في مذكرات ثم يقومون بجمع النتائج التي يحصلون عليها بهذه الطريقة ويصلون بذلك الى تسطير ما يسمى بعلم طبائع الجناة *Anthropologie criminelle* « (١) » .

ويضيق المقام بطبيعة الحال عن تناول جميع العوامل المحركة لارادة الجاني الى سلوكه الآثم ، ولكن لا ينبغي أن يضيق عن القول بأن البحث في هذه العوامل أدى الى ظهور أنواع شتى منها يمكن تأصيلها في ثلاثة أنواع رئيسية :

(١) فأما ابتداء العوامل الاجتماعية التي تحيط بالجاني مثل البيئة التي ولد فيها والتي يعيش فيها . وهذه العوامل وثيقة الصلة بالأنظمة الاجتماعية

(١) عن « الموسوعة الجنائية » جزء ٥ ص ٤٤٨ - ٤٥٠

والسياسية والاقتصادية السائدة ، وفيها تتفاوت طبيعة الحال الظروف الملائمة لصناعة الجريمة والمجرم وتوجيههما في اتجاهات معينة دون أخرى .

(ب) ثم هناك العوامل الطبيعية وبوجه خاص جغرافية الاقليم والطقس ، ولها هي الأخرى دورها المحسوس الذي يؤيده كثير من الاحصائيات في توجيه الجريمة وتهيئة أسبابها وتحديد أنواعها .

(ج) ثم هناك العوامل الشخصية مثل جنس الجاني وسنه ووراثته وتركيب أعضائه . وبعض هذه العوامل موروث ، وبعضها الآخر مكتسب ، وبعضها الثالث عارض .

وقد اتجهت المدارس الجنائية الحديثة وجهات شتى في تغليب دور بعض هذه العوامل على بعضها الآخر . ويمكن بالأقل العثور على ثلاث مدارس هامة في هذا الشأن :

(١) فهناك المدرسة الاجتماعية *Ecole Sociologique* وهي ترجع دور العوامل الاجتماعية وتنتظر الى الجريمة بوصفها ظاهرة اجتماعية تحتها ظروف الوسط الذي يحيط بها وبالجاني^(١) .

(ب) وهناك المدرسة الطبيعية *Ecole Anthropologique* وهي تميل الى تغليب دور العوامل الوراثية كالميول النفسية للجاني وطبائعه الموروثة بالإضافة الى بعض العيوب الجثمانية الموروثة التي قد ترتبط في أذهان بعض الجنائيين بسلوكه الاجرامى^(٢) .

(ج) ومنها المدرسة التاريخية *Ecole Historique* وهي ترى أن الموازنة بين بعض هذه العوامل وبعضها الآخر هي مشكلة تطور زمنى وحضارى . فكلما بلغ مستوى الاجرام فى أى مجتمع تطوره الأخير من النواحي الثقافية والاقتصادية

(١) من أنصارها بونجر ، والياتور ، وشلدون ، ودوركاييم ، ولاكاسانى ، وتارد .

(٢) من أنصارها ديتوليو ، وفيرفوك ، واكسندر .

كلما وضع تفوق دور العوامل الاجتماعية على ما عداها من عوامل أخرى تابعة من الجنس race أو المناخ أو التكوين الجشمانى أو غيرها . وهذه المدرسة الأخيرة لا تميزها حدود فاصلة عن المدرستين الآخرين ، بل هى تجمع بينهما معا فى محاولة تأصيل تاريخى للعوامل الاجرامية المتنوعة .

وتعدد هذه العوامل المحركة للاجرام ، تعددا يكاد يبدو بلا نهاية ، يؤدى بداهة الى تعذر وضع قاعدة ثابتة فى تغليب دور الارادة على ما عداها من العوامل المحركة للجريمة أو تغليب دور بعض هذه العوامل أو كلها على دور الارادة الانسانية اذا سلمنا بأنها تمثل حقيقة وضعية وفلسفية .

حرية الارادة بين البيئة والوراثة

ويزداد الأمر تعقيدا اذا لاحظنا أن هذا البحث متصل أيضا بدراسات علم النفس الحديث وهى لها دورها أيضا فى الاجابة على هذا السؤال الهام . وبحوث علم الاجرام كبحوث علم النفس لا تزال كلها فى مبدأ الطريق بحيث يصح القول بأن العلم المعاصر لا يلك فى حالته الراهنة أية اجابة تروى الغليل .

وفى هذا الشأن يتحدث الدكتور هانزج أيزنك Hans J. Eysenck أستاذ علم النفس الحالى بجامعة لندن قائلا : « عند بدائة هذا القرن كانت وجهة نظر الوراثة هى السائدة خصوصا بعد جهود المؤلف الايطالى س. لومبروزو ، الذى افترض أن كل المجرمين لديهم ميل فطرى الى السلوك الاجتماعى وأنهم يتميزون كذلك بسمات فيزيقية معينة يمكن بواسطتها التعرف عليهم . وعندما فشل الباحثون الانجليز والأمريكان فى اكتشاف هذه السمات لدى غالبية المجرمين الذين درسوهم ذهب منهمج لومبروزو كله هباء .. ولنتذكر هنا أننا وجدنا أدلة لها وزنها فى فصل سابق على التحديد الوراثى لكل من الانطواء والانبساط من ناحية والعصاوية من ناحية أخرى . فاذا كان المجرمون كما بينا أيضا قبل ذلك ، يميلون الى الحصول على درجات عالية فى الانبساط وفى العصاوية فانه يبدو من المحتمل عقلا أن هناك عاملا تكوينيا له وزنه هو المسئول عن وضعهم الخاص فى اطارنا الوصفى للشخصية . فهل هناك أى دليل مباشر على ذلك ؟

ان الطريقة الواضحة لمعالجة هذه المشكلة ، هي بالطبع طريقة التوائم . وكان أول من استخدمها الباحث الألماني الشهير . ج . لانج J. Lange الذى نشر كتابه المعروف « الجريمة كقدر » فى عام ١٩٢٨ فقد أحصى نزلاء سجون بافاريا فى محاولة للبحث عن مساجين لهم أشقاء توأم فوجد ثلاثين ، ثلاثة عشرة لهم توأم متطابقة وسبعة عشرة لهم توأم أخوية ، ونحن نتوقع الآن وفقا لنماذج بحوث التوائم أنه اذا كان للوراثة أثر قوى فى احداث السلوك الاجرامى فان الجانب الأكبر من التوائم المتطابقة سيتجاوب — أى سيكون قد ارتكب جرائم أكثر من التوائم الأخوية . وقد وجد لانج أن التوأم الثانى فى حالة التوائم الثلاثة عشر المتطابقة قد دخل السجن أيضا فيما عدا ثلاث حالات . أما فى حالة التوائم الأخوية السبعة عشر فقد وجد أن اثنين فقط دخلا السجن بينما ظل الباقون بعيدين عن طائلة القانون . ويؤدى بنا هذا الى النتيجة التالية وهى .. أنه فيما يتعلق بالجريمة فان التوائم الناشئة عن بويضة واحدة تسلك عموما بطريقة مشابهة لاجدال فيها بينما تسلك التوائم الناشئة عن بويضتين سلوكا مختلفا عن بعضها البعض ...

ومضى لانج ليقارن بين اجرام الاخوة والأخوات العاديين وبين اجرام التوائم الأخوية فيقول : « اذا وجدنا أن التوائم الأخوية قد عوقبت بأكثر مما يحدث فى المتوسط للأخوة والأخوات العاديين ، فالتا يجب أن ننزو ذلك الى أثر البيئة بدرجة أو بأخرى وفقا لدرجة الاختلاف بين ما تتوقعه وبين ما يكشف عنه الواقع . بعبارة أخرى أن الاخوة والأخوات العاديين يجب أن يسلكوا سلوكا اجراميا بنفس القدر الذى يحدث بين التوائم الأخوية لأن أثر الوراثة واحد تقريبا فى الاثنين .

فاذا وجد أن نسبة ارتكاب الجرائم بين التوائم الأخوية أكبر فان ذلك قد يرجع الى أنهم لما كانوا أكثر شبها ومولودين فى نفس الوقت وهكذا ، فان التوأمين يعاملان معاملة متشابهة من قبل البيئة وبالتالي تزداد فرصتهما فى أن يصيحا مجرمين أو يتجنبنا الجريمة معا . وفى تلك الحالة يمكن أن ننزول للبيئة تدخلنا معينا ، الا أن مقارنة لانج قد بينت أن الحال ليس كذلك . ولذلك فقد وصل

الى نتيجة أنه « في حالة الجريمة لدى التوائم الأخوية لا تلعب البيئة الواحدة الا دورا في غاية الضآلة » .

وقد تساءل لم لم تكن كافة التوائم المتطابقة ذات سلوك اجرامى واحد . فاذا كانت الجريمة قدرا مكتوبا كما يقول لانج فلماذا توجد استثناءات فردية ؟ وتوجد بالطبع عدة اجابات على هذا التساؤل . أولا ، يجوز أن يكون التوأم الآخر مجرما أيضا ولكن لم يكتشف أمره . فكما بينا من قبل فان كفاءة البحث عن المجرمين ليست متقنة ١٠٠٪ . ولا تتوقع بالتالى ونحن نرى الصدفة تلعب مثل هذا الدور الكبير أن يكون الاتفاق بين التوائم كاملا .

وهناك اجابة أخرى يقدمها لانج فقد وجد أنه في حالى التوائم المتطابقة اللتين ثبتتا لديه حيث كان أحد التوأمين فقط مجرما أن الأخ المجرم في كل حالة كان قد تعرض لاصابة شديدة في الرأس . وفي حالة مشابهة أخرى لزوجين متطابقين من التوائم كان أحد التوأمين يعاني من الغدة الدرقية في كل حالة ، وهو مرض يغير الشخصية ولاشك . وقد وجد غالبا أن الاصابة في المخ لها تأثير على الشخص السوى اذ تؤدي أساسا الى تحويل شخصيته في اتجاه أكثر انبساطا . وكذلك فان اضطراب الغدة الدرقية وما يرتبط به من اضطرابات هورمونية في الجهاز العصبي قد تؤدي الى نفس الاتجاه .

لذلك فنحن نرى أنه في حالات عدم الاتفاق قد حدث تدخل ولاشك فيه في الجهاز العصبي السليم للتوأم ، وربما هو الذى أدى الى الجريمة ، لذلك فقد تكون هذه الاستثناءات ظاهرية وليست حقيقية . كذلك فان هناك في حالة الاتفاق لدى التوائم الأخوية بعض السمات الملفتة التي يجب ذكرها . ففي احدى الحالات مثلا شك لانج في وجود مرض تناسلى وراثى لدى التوأمين ويقول « فاذا كان ذلك حقيقة فاننا تعرض في تلك الحالة لا للميول الفطرية الى الجريمة وانما لنتائج تلف خطير في المخ غالبا ما يؤدي كما نعرف الى الاتجاه الى السلوك الاجتماعى » .

وعلى وجه العموم فقد كانت نتائج لانج ذات أثر كبير . ويمكن لمن قرأ تفاصيل تواريخ الحالات التي أوردتها والتي لا تبين الاتفاق بين التوائم المتطابقة في الاجرام وحسب ، بل في نوع الجريمة المحدد والطريقة المعينة التي ارتكبت بها

في كثير من الحالات . لا يمكن لمن قرأ ذلك أن يشك في أن الوراثة تلعب دورا هاما في السلوك الاجتماعي ...

هذا ولو أننا لا نستطيع المضي معه الى اعتبار أن لذلك العامل من الأهمية البالغة ما افترضه عندما قال بأن الجريئة قدر . إلا أنه حقيقة قد بالغ قليلا في ذلك الموقف وهذا لا يرر لغيره من الكتاب أن يتجاهلوا الحقائق تماما ، ويعالجوا الجريئة باعتبارها ظاهرة اجتماعية خالصة تعتمد على تأثيرات البيئة . يجب أن نعترف بالتأكد أن لتأثيرات البيئة أهميتها . ولكن البناء والطبيعة المحددة للكائن الذي تقع عليه هذه التأثيرات هام كذلك ، فاهمال الطبيعة البيولوجية للكائن والالاحاح فقط على الطبيعة الاجتماعية للبيئة هو خطأ آخر نلام عليه . فالسلوك كله كما لاحظنا من قبل ، هو نتيجة للتفاعل بين الوراثة والبيئة ، والمبالغة في تأثير أحدهما والتقليل من شأن الآخر ليس من سمات العلماء ...

ثم يضيف أيزنك قائلا : « ان قضية حرية الارادة هي قضية فلسفية لا يجب أن تمنينا كثيرا . ومن المشكوك فيه أن تكون عبارة « حرية الارادة » أى معنى ، فالسلوك بالنسبة للبيولوجى هو نتيجة للوراثة والبيئة ، اذ يتحدد الاثنان لاتاج حالة معينة من الدافعية وتشكيلة معينة من العادات . والسلوك الناتج هو حصيلة هذا الاتحاد . وباعتباره كذلك يجب أن يكون محتوما تماما . ومن الصعب أن نرى في هذا السياق ماذا يمكن أن تعنى « حرية الارادة » فهل تعنى أن السلوك لا تحتمه اطلاقا الدوافع أو العادات أو الخبرة السابقة أو أى شيء آخر ؟ .. وهل هى تساوى القول بأن الصدفة العمياء قد تتدخل في السلوك الانسانى بصرف النظر عن الوراثة أو ضغط البيئة ؟ ليس من المستحيل بالطبع أن يكون مثل هذا الزعم صحيحا . ففانون عدم التحدد لهيزنبرج ينطبق على سلوك مادون الذرة من أدق الجزئيات ، وبعيننا من القيام بتنبؤات دقيقة حول سلوك هذه الجزئيات .

وبالنظر الى أن أجسادنا مكونة من عدد كبير من الذرات والجزئيات المكونة بدورها من جزيئات دون الذرة فليس من غير المعقول تصور أن الصدفة قد تتدخل بالتأكيد في تحديد السلوك . وهى الى هذا الحد تقلل من الحتمية المتضمنة

في تأكيدنا على الوراثة والبيئة كملل كافية للسلوك . الا أن هذا بعيد كل البعد عن فكرة « حرية الارادة » التي اذا كانت تعنى شيئا على الاطلاق ، فهي تعنى بالتأكيد شيئا مختلفا تماما عن تدخل أحداث الصدفة الميأة على المستوى دون الذرى في التعبير عن الدوافع والرغبات والمخاوف الانسانية .

ومهما كان الموقف الفلسفى لحرية الارادة فان العالم والسيكولوجى والبيولوجى شأنهم على العموم شأن عالم الفيزياء ، الذى يجب أن ينطلق فى دراساته من افتراض أن ما يدرسه محتوم وخاضع للقانون العلمى ، وأن افتراضاته الأساسية تهزم بقدر ما يفشل فى اقامة هذه القوانين . ولا زال الوقت مبكرا فى تاريخ علم النفس لنسأل الى أى مدى تقصر حقائقه دون هذا الافتراض الأساسى . ولا شك أنه خلال ألف عام سيكون لدينا من الحقائق ما يكفى لتؤسس عليه آراءنا^(١) ... » .

وفى هذا الشأن يلاحظ أيضا الدكتور رمسيس بهنام بأنه لا يمكن « التغالى فى عامل الوراثة والقول مع بعض العلماء الألمان مثل لانج أن الجريمة قدر مقسوم لا سبيل الى الخلاص منه ... فالليل الموروث الى الجريمة قد لا يفضى مع ذلك الى الجريمة كالجسم الضعيف الذى لا يقوى على مقاومة المرض ومع ذلك تحصنه التقوية ضد المرض . وذلك لأن الصبى الذى ولد من أصل مجرم اذا أصاب تربية صالحة وبيئة حسنة كان هذان العاملان بمثابة تقوية له فى مقاومة الجريمة ، فلا يقع فيها وان لم يُسمح من نفسه كل الميل اليها . ليست وراثة الميل الاجرامى اذن وراثة حتمية للجريمة وانما هى وراثة تربة صالحة لها ...

وقد يقال أن المجرم كثيرا ما ينشأ عن علاقة شرعية لأم صالحة بأب صالح ، ويكون له اخوة صالحون جميعهم ، وأن اجرامه يرجع الى كونه لم يحظ بذات التربة الطيبة التى ظفر بها اخوته ، والى كونه ترعرع فى بيئة فاسدة لم يكن من نصيبهم الخوض فيها . ولكن هذا القول مردود عليه بأنه حتى فى هذه الحالة كثيرا ما يرجع الاجرام كذلك الى عامل وراثى خفى ظهر فى بعض أفراد النسل

(١) عن كتاب « الحقيقة والوهم فى علم النفس » ص ٢٧٤ - ٢٧٦ ، ٢٧٧ ،

دون البعض الآخر . وهذا يفسر ظهور من يسمون « بالأبناء الشواذ » في الأمر الطبية العريقة في التقاليد السامية ... »

ثم يضيف المؤلف « اتضح من الأبحاث والاحصاءات التي قام بها العلماء في مختلف البلاد لا سيما استامبفل Stumpf واكسner Exner ولنز Lenz في ألمانيا ، ولومبروزو Lombroso ودي سانكتي De Sanctis وفيرجيليو Virgilio ودي توليو Di Tullio في إيطاليا أن المجرمين يغلب أن يكونوا من أسر شاع الاجرام بين أفرادها في الحاضر أو في الماضي ، أو تشوب أعضائها حالات مرضية أو عادات سيئة من شأنها أن تفضي الى الجريمة . وما يساعد كذلك على وراثة الميل الاجرامى أن المجرم كثيرا ما يقترن بين النساء بامرأة تتفق معه في ذات الميول ويغلب أن تكون من أسرته لا غريبة عنه . وللعلة نفسها يكون تزواج أفراد الأسرة بعضهم ببعض سببا لوراثة الحالات المرضية وتفاقمها ...

ولا مناص لنا من توجيه الأذهان الى ملاحظة هامة ، هي أن العامل الخارجى لا يلعب دورا سببيا في الجريمة بطريق تهيتها والمساعدة عليها الا اذا تحول أولا الى عامل نفسى أى الى باعث أو دافع نفسى الى السلوك ، بأن تردد صداه في النفس وصادف هوى وقبولا لديها . فلا صلة للخارج بالداخل الا حيث يكون للخارج تأثير في الداخل . وهذا التأثير يتوقف على قابلية الفرد له ، أى على نوع الاستعداد الطبيعى للفرد وما لديه من ميل موروث يحسن به لقاء بعض الأمور دون البعض الآخر . بيتنا هذا حين دللنا على أثر الوراثة بقولنا ان الصبي يبدو عليه منذ الحداثة ميل يحكمه في اختيار محيطه الاجتماعى نفسه ويدينه الى نوع من الاقتران دون الآخر بحاسة اختيار غريزية لا تفسرها الا الوراثة . وسينين ذلك أيضا على نحو أكثر جلاء حين نتكلم عن أثر المحيط الطبيعى والاجتماعى في تهية الجريمة والمساعدة عليها ... »^(١)

(١) عن « محاضرات في علم الاجرام » ١٩٦٠ - ١٩٦١ الجزء الاول ص ٦٢ ،

وحاسة الاختيار العريضة التي يتحدث المؤلف عنها والتي تولد مع الطفل وتنمو بنموه هي بعينها حرية الإرادة التي يعنى بها كل علم يريد أن يرتاد بعض مجاهل النفس الانسانية وما أوعرها من مجاهل !.. وهى التي تعطىها الدراسات الانسانية قيمة خاصة في توجيه حياة الانسان ورسم مقدراته . والتسليم بوجود هذه الحرية ليس مشكلة حقيقية لأنها أقرب الى البديهيات التي تكفى فيها الملاحظة العادية وشهادة الوجدان . ولكن كل المشكلة هي في اسناد هذه الحرية الى مصدر ثابت ، فهل هذا المصدر هو ميراث الذات من الآباء ، أم هو ميراث الذات من نفسها ومن ماضيها العريق ؟!

ثم ما مدى قوة دور هذه الإرادة في توجيه دفة الأحداث ؟ وما موضعها بين نوااميس الحياة ؟ وما موقعها من نوااميس الزمان والمكان المحيطة بها ، أو بالأدق من ملاسبات يئتها الاجتماعية ؟... هذه هي المشكلات الحقيقية المحيطة بحرية الإرادة ، أما التقرير بوجودها فلا ينبغي أن يعد على نفس المستوى من الدقة والصعوبة . وعندما نصل الى دراسة أثر اجتماعى واحد - أو بالأدق لا اجتماعى - من آثار هذه الإرادة - وهو الجريمة - نجد أن كل هذه المشكلات تبرز بكل ضاروتها التي حجبت عن بعض العلماء والباحثين - على غير أساس من الصواب - دور العامل المحرك الدفين لهذا الأثر الاجتماعى وهو الإرادة نفسها ، وذلك بصرف النظر عن قيمة هذا الدور .

وفي النهاية فانه لا يسعنا الا أن نقر المؤلف على النتيجة الأخيرة التي وصل اليها في علاجه لكافة العوامل المهيئة للجريمة وهى خطأ من يقولون ان سبب الجريمة اجتماعى بحت ، وأن مردها الى العوامل الخارجية وحدها « فهذا رأى الذى ذهب اليه كثيرون منهم العالم لومباردى Lombardi لا يستقيم لدى النظر السليم الثاقب . فيقول لومباردى أن الجريمة من صنع المجتمع نفسه حين يكون ضئيلا فيه عدد الرجال المفكرين الفاضلين الذين يؤثرون الغير على أنفسهم ، ويحبون الجمال لأنه جميل . ويكون غالبا ساحقا فيه عدد الرجال المتوسطين الذين لا يعملون الا في سبيل بطونهم ، ولذتهم الشخصية ، وصنوف المتع المادية ولو كانت وضعية ، خاضعين لحرافات من المعتقدات الدينية أو

السياسية أو الخلقية السائدة على طبقتهم . فقد خفى على لومباردى أنه حتى هؤلاء المتوسطون الذين يكونون السواد الغالب لا يقع منهم في الجريمة الا قليلين .

فلماذا يجرم بعضهم دون البعض الآخر ؟ أليس ذلك راجعا الى أن الجريمة لا يلبي نداءها الا من يكون على تكوين خاص يجعل لديه استعدادا للوقوع فيها ؟ لا بد اذن من التسليم بأن هذا التكوين هو السبب الأساسى الجوهري للاجرام ، وهو سبب داخلى لا يدخل فى عداد العوامل الخارجية . فهذه العوامل لا أثر لها الا حيث يكون الفرد قابلا للتأثر بها لميل داخلى فيه . ومن ثم فالجريمة فعل سببه داخلى خارجى فى الوقت ذاته ، اجتماعى فردى معا ، لأنها تصدر من جسم ونفس لا سبيل لتأثير الخارج فيهما الا اذا قبالا هذا التأثير ^(١) .

وهذا التكوين الخاص الذى يصنع الاستعداد للوقوع فى حماة الجريمة ، او هذه القابلية الداخلية للتأثر بالعوامل الخارجية ، والتي تمثل « السبب الأساسى الجوهري للاجرام » لأن العوامل الخارجية لا تعمل الا عن طريقها هى الأمر الهام الذى يتجاهل دوره منكرو الارادة الانسانية من أنصار المدرسة الوضعية الايطالية وغيرهم على غير أساس من الصواب . ولكن هذا الدور تسلم به تماما هذه المدرسة النيوكلاسية كما تسلم بدور العوامل الخارجية فى تحريك هذه الارادة - ومن ورائها نزعة الأثرة - نحو العدوان على الآخرين . وهكذا يرتبط هذا الاتجاه بحقائق الحياة التى لا تنازع فيها الفلسفة العامة - والدراسات الانسانية التى تسندنا - فى اتجاهاتها التى تبدو أقرب الى الصواب كثيرا من غيرها على ما بيناه فى البابين الرابع والخامس .

وعلى أية حال - ومع التسليم بمعجز العلم الوضعى فى حالته الراهنة عن تغليب دور العوامل الوراثية على الاجتماعية أو بالعكس بصورة حاسمة - فانه من باب أولى يتعذر تغليب دور هذه أو تلك على دور الارادة الانسانية التى

(١) عن المرجع السابق ص ٨٧ ، ٨٨

تتوافر للجاني بصورة أو بأخرى في نظر هذه الفلسفة النيوكلاسية التي تعتبر أن مبدأ هذه الإرادة حقيقة واقعة لا يمكن نفيها تماما لحساب عوامل الاجتماع أو الوراثة أو غيرها ، ومهما كانت قوتها مجتمعة أو منفردة ، وفي هذا ما يميزها تماما عن وجهات نظر المدارس التي سبقتها من كلاسية ووضعية .

ولعل التسليم بمبدأ الإرادة الحرة - مع التسليم في نفس الوقت بأنها مقيدة بعوامل الاجتماع والوراثة - هو الأمر الذي أعطى لحلول هذه المدرسة مرونة وواقعية مما جعل هذه الحلول تسرب الى الشرائع المعاصرة التي لا يمكن لأى تشريع منها أن ينفي عن الانسان مبدأ حرية الإرادة التي يشعر بها الانسان العادي والعالم والفيلسوف مهما تفاوتت أساليب التفكير والاقتناع بينهم .

فلا يمكن لأى تشريع وضعى أن يتبنى وجهة نظر تقوم على أساس افتراض صحة الجبرية المطلقة وعلى أساس إلغاء دور الإرادة الحرة مثلما يفعل غالبية علماء المدرسة الوضعية الايطالية ، بل مثلما يفعل أيضا بعض علماء الاجتماع الذين قد يحلو لبعضهم أحيانا أن ينال كثيرا من دور هذه الإرادة للوصول الى نتائج معينة في سبيل تقوية الروابط الاجتماعية وتعزيزها .

ومن هذا النوع نسوق مثلا قول عالم الاجتماع المعروف ديل كارنيجي Dale Carnegie عندما يقول : « خذ آل كابوني المجرم العاتى مثلا ... وهب أنك ورثت الصفات الجثمانية والذهنية التي كانت له ، وهب أيضا أنه كانت لك بيئته وتجاربه ، أفلا تنشأ حتما على غرارته ؟ .

ولعل السبب الوحيد في أنك لم تخلق حية رقطاء هو أن أبويك ليسا من الحيات الرقطاوات ... ولعل السبب الوحيد الذي لأجله لا تعبد البقرة ، ولا تقدس الحيات ، هو أنك لم تولد لأبوين هندوكيين يعيشان على ضفاف نهر « براهما بوترا » . فأنت ليس لك فضل في الحال التي أنت عليها الا قليلا . فاذكر ذلك جيدا .. واذكر أن الرجل الذي يأتيك محنقا مغضبا صاحبنا ساخرنا لا يستحق منك اللوم بقدر ما يستحق الأسف والرتاء ، لأنه بدوره ليس له فضل في الحال التي هو عليها ، فأعذره وأشمله بمظفك ، وابو نحوه حسن ادراك وكرم

خلق . ان ثلاثة أرباع من ستقابلهم من الناس ظمأى الى عطفك وتقديرك فارو
ظماهم يهبوك قلوبهم جزاء وفاقا» (١) ...

فهذا القول ان كان يصح فى نطاق علم الاجتماع لخدمة وجهة نظر معينة وهى
التزام سعة الصدر مع الآخرين ومحاولة تفهم موقفهم من مشكلاتهم الخاصة
لا يمثل فى نطاق الحقائق الوضعية الا قدرا باهتا من الحقيقة . ففى الواقع أن
الصفات الذهنية والجسمانية ليست كلها ميراثا من الأبوين ولا من الأجداد ولا من
صنع البيئة الاجتماعية وحدها . بل ينبغى أيضا أن نحسب حساب دور ارادة
صاحبها فى توجيهه الى الطريق الصحيح للتطور الذى قد يؤدى الى كسب أرفع
الصفات الذهنية والجسمانية ، أو الى الطريق الخاطيء فيه الذى قد يؤدى
الى ضياعها تدريجيا لاكتساب أردئها ولو مع الوقت الطويل .

فالمدرسة النيوكلاسية لا تغفل دور العوامل الطبيعية ولا الاجتماعية ولا
التاريخية كما لا تغفل دور الارادة الانسانية . وعلى التوفيق بين هذه الأدوار
المتنوعة قامت فلسفتها الجنائية ، وذلك حتى مع التسليم بتعذر امكان توزيع
المسئولية بينها توزيعا ثابتا وعلى أسس محددة . فالجرمة ماهى الا ظاهرة اجتماعية،
وجميع الظواهر الاجتماعية يرجع حدوثها الى عوامل لا حصر لها طبقا للسببية
الطبيعية . ونفس الأسباب تنتج نفس النتائج فى كل زمان ومكان حتى وان
تعذر توزيع مسئولية النتيجة على الأسباب توزيعا ثابتا أو محددا .

وفى هذا التوزيع يمكن أن تلعب الفلسفة الوضعية دورها كما تلعب علوم
الاجتماع والنفس ذات الدور . وينبغى أن يراعى أن الترابط بين الفلسفة والعلم
أمر لا غنى عنه هنا أيضا لأنه هو وحده الذى يكشف عن قيمة الفلسفة وعن
قيمة العلم كما قلنا . ولا يصح أن يلعب الاعتقاد الموروث هنا أى دور اذا فهمنا
الاعتقاد على أنه محض شعور غامض للوجدان . أما اذا فهمناه على أنه قوة دافعة

(١) فى مؤلفه : « كيف تكسب الاصدقاء وتعامل الناس » طبعة ١٩٦٨
ص ١٨١ ، ١٨٢

للتطور عظيمة الأثر مستمدة من افعال الاحساس الغريزي بالمجهول فانه ينبغي أن يكون دائما تحت رقابة العلم والفلسفة معا حتى لا يغالى ولا يجحد فينال الغلو منه والجمود ، كما هي الحال دائما لكل شعور غامض بعيد عن رقابة العلم الوضعي ، وعن الفلسفة المترابطة المستمدة منه . وأيضا مع مراعاة ما سبق أن ذكرناه من نسبية حلول الاعتقاد وارتباطها بوجه عام بظروف الزمان والمكان .

ومما لا ريب فيه أن هذه المدرسة النيوكلاسية تعد أقرب المدارس الى الاتجاه الوضعي الصحيح . فهي ترفض الارتباط مقدما بأية فلسفة نظرية أو أى اعتقاد مذهبي في التسيير والتخير ، كما هي أيضا الحال في غيرها من مشكلات . وبسبب هذا الرفض فانها تعنى ابتداء بما تكشف عنه حقائق الحياة الواقعية من أمور وتبنى حلولها على هذه الحقائق . وذلك حتى لكأنها تتبع أسلوب أوجست كونت A. Comte أو هربرت سبنسر H. Spencer في فلسفتها الوضعية ، أو أن شئت أسلوب وليم جيمس W. James في فلسفته البراجماتية اللازمة لدراسة ظواهر النفس والروح والربط بينها وبين حقائق الحياة للوصول الى مجتمع أكثر فهما لمشكلاته ، وأكثر قدرة على مواجهتها بأساليب واقعية بعيدة عن الافتراضات النظرية غير المدروسة والتي قاست منها الانسانية في الماضي الكثير من الأهوال والآلام الجسام ، والتي ينبغي أن تتجنبها في حاضرها اذا أرادت السير نحو مستقبل أكثر ازدهارا واشراقا .

ولهذه الاعتبارات مجتمعة لا يبدو في محله ما وجه الى هذه المدرسة النيوكلاسية من ناحية أنها - فيما قيل - احتفلت بالجريمة مع اهمالها التام لشخص المجرم وظروفه الاجتماعية الخاصة : « ومع مرور الزمن تحولت مهمة القضاء الجنائي الى عملية آلية أو حسائية يطبق فيها تسمية العقاب المقررة قانونا لكل جريمة ، وهي عملية تنتهي بداهة بمجرد صدور الحكم بالعقوبة ، فلا يعرف القاضي شيئا عن مصير المجرم بعد ذلك ، وأغلب الظن أنه لم يفكر حتى في مغزى أو هدف تلك العقوبة التي قضى بها ... »

ومن ناحية أخرى عاون الفقه المدرسي على تعميق ذلك المفهوم القانوني الصرف للجريمة ، وتلك الصورة الحسائية للعدالة الجنائية . فانه قد صرف جميع

همه الى شرح نصوص المدونة العقابية متخذاً من الجريمة وأركانها العامة والخاصة محورا وحيدا لاجتهاداته ، بقصد بيان حدود المسؤولية الجنائية ، ومتى تتوافر شروطها المادية والمعنوية ، وحالات امتناعها ودرجات تقصها . وسار الشراح في هذا التيار الفقهي القانوني وما يجر اليه من الاستطراد الى أدق التفصيلات الفقهية شوطا بعيدا حتى نافست مطولات الفقه الجنائي مثيلاتها في الفقه المدني ...

وأما في السجون فانه على الرغم من الاتجاه النيوكلاسي الى اصلاح المجرم وتقويمه بداخلها ، قد تغلبت التقاليد الادارية الصارمة والجائرة - فضلا عن طابع الكتابة حتى في تصميم البناء - على هذا المعنى الانساني ، وغطت فكرة التأديب في شعار سياسة السجون الاصلاحية على فكرة الاصلاح ...»^(١)

وهذا النقد يسترعى الانتباه من جميع جوانبه :-

- فمن الجانب الأول ليس في محله مطلقا القول بأن المدرسة النيوكلاسية احتفلت بالجريمة مع افعالها التام لشخص المجرم وظروفه الاجتماعية الخاصة ، لأن الواقع أن من مزايا هذه المدرسة - الماثورة عنها - أنها احتفلت بشخص المجرم بمقدار احتفالها بالواقعة المسندة اليه فحفظت بذلك - خصوصا في جناحها العلمي - توازنا دقيقا بين تطرف المدرستين الكلاسية التي تغلب فيها الجانب الموضوعي للجريمة والوضعية الايطالية التي تغلب فيها الجانب الشخصي . وفي هذا الشأن بالذات لعبت هذه المدرسة النيوكلاسية دورا جليلا لم ينازع فيه أحد قبل الآن .

وفي الواقع أن أية محاولة في هذا الصدد للفصل بين دور الاتجاهات التوفيقية أو التخيرية وبين دور المدرسة النيوكلاسية إنما هي محاولة صناعية ليس لها أساس من حق ولا من واقع ، لأن هذه الاتجاهات الأخيرة منبثقة في جملتها من فلسفة المدرسة النيوكلاسية ، ورواد تلك الاتجاهات التخيرية هم بأنفسهم رواد هذه المدرسة النيوكلاسية ، وهم نفس أنصارها الذين اعتنقوا مبادئها وإن كان صبغوها بصبغة أكثر وضعية وأكثر تجاوبا مع البحوث الواقعية التي ازدهرت تدريجيا فيما بعد ، أما أصول الفلسفة نفسها فقد بقيت على حالها لم تمس .

(١) الدكتور علي راشد في مؤلفه عن « القانون الجنائي » ١٩٧٠ القسم الأول ص ٦٠ ، ٦١ تحت عنوان « مظاهر تردى القانون الجنائي النيوكلاسي » .

— ومن الجانب الثانى فان ما ينمى هذا النقد على المدرسة النيوكلاسيكية من اهتمامها « بشرح نصوص المدونة العقابية » انما هو مزىة اخرى لهذه المدرسة التى قدمت — عن هذا الطريق — أجل الخدمات لمبدأ « القانونية » وما يرتبط به من « فقه جنائى » . فأيهما لا يقل لزومه فى اقامة صرح العدالة الجنائية — الاجتماعية عن لزوم العناية بشخص المجرم . ومن المحال أن توجد سياسة انسانية ناجحة فى تحقيق هذه العدالة الجنائية — الاجتماعية بغير هاتين الدعمتين الأساسيتين لها وهما : « القانونية » و « الفقهية القانونية » اللتين لقيتا من هذا النقد الحديث الشيء الكثير ... وهنا يكاد يقف القلم عن الكتابة كلما تصور أنه أصبح متعمنا عليه أن يدافع عن « القانونية » وعن « الفقهية » حتى كبداين مجردين !! وفى بيئة الفقه والقانون بالذات ...

— ومن الجانب الثالث فانه اذا كانت التقاليد الادارية الصارمة فى داخل السجون قد تغلبت « على الاتجاه النيوكلاسيكى الى اصلاح المجرم وتقويمه بداخلها » ... فما ذنب الاتجاه النيوكلاسيكى فى هذا الشأن ؟! ان هذه التقاليد الادارية يمكن أن تكون سببا فى نجاح أى نظام أو فى اخفاقه وأية كانت الفلسفة التى ينبع عنها ان كان ثمة فلسفة . فلا يصح أن يقال ان هذه التقاليد « من مظاهر تردى القانون الجنائى النيوكلاسيكى » وأن تكون من المآخذ التى توجه الى المواجهة الواقعية للجريمة المؤسسة على فلسفة مزدوجة من العقاب ومن تدابير الوقاية والقائمة على مبدأ حرية الاختيار المقيدة بملابسات الزمان والمكان .

ومثل ذلك يمكن أن يقال أيضا عن دوام الصلة أو عن انقطاعها بين القاضى والمحكوم عليه ، فان من الأمور المستحبة فعلا أن يكون القاضى بصيرا بهدف العقوبة ومغزاها ، وأن يكون له نوع من الاشراف الحقيقى المنظم على تنفيذها وعلى سير حالة المحكوم عليه . ولتحقيق هذا الهدف — أو لتحقيق بعض أغراضه — أنشئ نظام قاضى التنفيذ فى بعض البلاد ، وجبذا لو أمكن ادخاله فى بلادنا سريعا . ولكن ما صلة هذا الموضوع — أيضا — بأية فلسفة نيوكلاسيكية أو غيرها ؟! .. ولماذا يقال انه من مزايا حركة الدفاع الاجتماعى مع أنه مستقل عنها تماما بمقدار استقلاله عن أية فلسفة عقابية تسلم بحرية الارادة أو تنكرها انكارا تاما أو جزئيا ؟!

الباب التاسع

التسيير والتخير

في التشريع العقابي المصرى والمقارن

لا ريب أن التشريع العقابى المصرى يقوم على أساس من التسليم بحرية الاختيار لدى الجناة كبداً أساسى ، وهو ما يستفاد - بمفهوم المخالفة - من بعض نصوص تقرر امتناع المسؤولية في حالات معينة ذات وثيق صلة بمبدأ حرية الاختيار أو بالادراك أو بهما معا . ونخص بالذكر ثلاثة نصوص وردت في المواد ٦١ ، ٦٢ ، ٦٤ :

— فالمادة ٦١ تقرر أنه « لا عقاب على من ارتكب جريمة أُلجأته إليها ضرورة وقاية نفسه أو غيره من خطر جسيم على النفس على وشك الوقوع به أو بغيره ، ولم يكن لارادته دخل في حلوله ولا في قدرته منه بطريقة أخرى » .

— والمادة ٦٢ تقرر أنه « لا عقاب على من يكون فاقد الشعور أو الاختيار في عمله وفي ارتكاب الفعل اما لجنون أو عاهة في العقل واما لغيوبة ناشئة عن عقاقير مخدرة أيا كان نوعها اذا أخذها قهرا عنه أو على غير علم منه » .

— والمادة ٦٤ تقرر أنه « لا تقام الدعوى على الصغير الذى لم يبلغ من العمر سبع سنين كاملة » .

وهذه النصوص لا تدع مجالاً للريب في أن أساس المسؤولية العقابية في تشريعنا المصرى هو افتراض توافر الارادة الحرة لدى الجانى المدرك العادى ولو الى مدى أو الى آخر كما هو الشأن في سائر الشرائع المعاصرة ، بما يترتب عليها من نتائج متنوعة متصلة بسائر مناحى المسؤولية العقابية في عناصر قيامها أو انتفائها وتشديدها أو تخفيفها . وعلى ذلك ينبغى في الباب الحالى أن نعرض

لأهم ما يتصل اتصالا مباشرا بمبدأ لزوم الإرادة الحرة فيه للتعرف على أوضح تطبيقات هذا المبدأ في تشريعنا بالمقارنة مع بعض الشرائع الأخرى .

وكذلك نجد أن الأحكام الاجرائية تضمن في جميع أوضاعها ما يشير الى لزوم توافر حرية الإرادة كقاعدة أساسية لهذه الأحكام ، وتستوى في ذلك اجراءات التحقيق ، مع المحاكمة ، والأحكام ، وتنفيذ العقوبة . وهذه الأخيرة اعتبرها تشريعنا المصرى أحكاما اجرائية مع أنها وثيقة صلة بالبنیان العقابى الموضوعى . وعلى أية حال فإن هذه الأحكام كلها ينبغى أيضا التعرض لها لما بالقدر اللازم فحسب لتعرف موقف تشريعنا المصرى — في خصوص هذه الأحكام — من مشكلة حرية الإرادة ، وذلك بالمقارنة مع بعض الاتجاهات السائدة في الخارج .

لكن ينبغى مع ذلك أن تقتصر على بيان الجوانب الفقهية العامة لهذه الحلول وتلك بمقدار اتصالها بمبدأ حرية الإرادة أو الاختيار كمبدأ فلسفى ، وما يرتبه هذا الاتصال من نتائج مباشرة ، وذلك الى المدى الذى يتضح منه تماما كيف أن المسؤولية العقابية لا يمكن أن تقوم الا على أساس من حرية الإرادة ولو كانت مقيدة ، وبالتالي على أساس من الوظيفة الخلقية للعقوبة .

ولبيان ذلك في حلول التشريع العقابى في جانبه الموضوعى والاجرائى بما ينبغى كل شبهة ينبغى أن نوزع موضوعات الباب الحالى على فصول ثلاثة على النحو الآتى :

الفصل الأول : في توافر الإرادة الحرة كقاعدة للمسئولية العقابية .

الفصل الثانى : في نقص الإرادة أو انتفائها كعارض للمسئولية العقابية .

الفصل الثالث : في توافر الإرادة الحرة كقاعدة للأحكام الاجرائية •

الفصل الأول

في توافر الإرادة الحرة

كقاعدة للمسئولية العقابية

تقوم المسئولية العقابية في الشرائع الحديثة على شقين : أولهما سلوك مادي يحظره التشريع تحت وصف جريمة ، وثانيهما إرادة آئمة — يفترض فيها الحرية الى مدى أو الى آخر — توجه هذا السلوك الآئم وتكون مثله ركنا لا غنى عنه في استحقاق العقاب . هذه الإرادة الآئمة هي حلقة الوصل بين الجريمة كواقعة مادية لها كيان خارجي وبين الانسان الذي صدرت عنه والذي يعده القانون بالتالى مسئولا عنها تحت وصف جان أو مجرم . ومن ثم لا يمكن أبدا الفصل من الناحية العملية بين الجريمة وبين مقارفها حتى وان كان هذا الفصل قد يبدو ضرورة لا غنى عنها من الناحية التشريعية أو الدراسية .

وأية دراسة للجاني هي في حقيقتها دراسة في الجانب الشخصى للمسئولية الجنائية في شروط تحملها وأسباب انتفائها ، وفي عناصر تخفيفها أو تشديدها ، وذلك كلما اقتضت الظروف الخاصة بالجاني ، والتي لها أبدا صداها في سلوكه الاجرامى أن يفلت من المسئولية كلية أو أن يتحمل عقوبة مخففة أو مشددة بحسب الأحوال . وذلك لأن خطورة الجريمة من الوجهة المادية مظهر لخطورة مقارفها من الوجهة الشخصية مادام أن السلوك الاجرامى يمثل مع الجاني وحدة واحدة وأن العقوبة توقع في النهاية على المجرم لا على الجريمة ، ومن ثم فإن عوامل امتناع المسئولية أو تخفيفها أو الاعفاء من العقاب ينبغى أن تكون — بحسب الأصل — مستمدة منه لا منها .

ولا يغنى عن ذلك شيئا القول بأن كل عقوبة انما تقرر عن جريمة معينة ، أى عن واقعة مادية لها شروط خاصة ، لأن وراء كل واقعة مادية يوجد جان مسئول عنها هو الذى يطالبه القانون — والمجتمع من ورائه — بأن يتحمل ألم العقوبة ويقاسى مرارتها ، ومن ثم كان أساس العقاب هو ما قد تكشف عنه

الجريمة من مدى الاثم في نفسية هذا الجاني ، ولا محل لهذا الاثم الا اذا قيل بأن الجاني يتمتع بارادة حرة .

وذلك يقتضينا أن نتناول في الفصل الحالي موضوعات ثلاثة تبدو ذات صلة أوثق من غيرها بمفهوم هذا الاثم ، وباتصاله بمبدأ حرية الارادة كقاعدة للمسئولية العقابية . وهذه الموضوعات يجعل توزيعها على مباحث ثلاثة على النحو الآتي :

المبحث الأول : القصد الجنائي أو العمد بمقدار اتصاله بمبدأ حرية الارادة .

المبحث الثاني : الاهمال أو الخطأ بمقدار اتصاله بمبدأ حرية الارادة .

المبحث الثالث : تخفيف المسؤولية العقابية وتشديدها بمقدار اتصالهما بنفس المبدأ .

المبحث الأول

القصد الجنائي أو العمد

بمقدار اتصاله بحرية الإرادة

يفترض القصد الجنائي — أو العمد — توجيه الجاني حريته في الاختيار نحو ارتكاب الجريمة ، لكن ماذا يقصد بهذا التعبير على وجه التحديد ؟ توجد بالأقل نظريتان أساسيتان في هذا الشأن : أولاهما نظرية الارادة في تحديد القصد ، وثانيتهما نظرية العلم أو التصور .

أولاً — نظرية الإرادة في القصد

بحسب الفقه التقليدي ، الذي لا يزال سائداً حتى الآن في بلادنا وفي الخارج ، يتطلب القصد الجنائي توجيه الجاني ارادته — التي يفترض فيها الحرية — نحو ارتكاب الفعل المعاقب عليه سواء أكان إيجابياً أم سلبياً ، وكذلك فهو تحقيق نتيجة المطلوبة ، اذا ما تطلب التشريع توافر نتيجة معينة للعقاب .

فالقصد يتطلب ابداء توافر الارادة الحرة لدى الجاني ، وهذه ينبغيها كل ما ينفي ملكة التمييز لديه (كالجنون) أو حرية الاختيار (كالكراه المادى) . « ويكفى أن نلاحظ هنا من ناحية علاقة القصد الجنائي بالارادة الحرة - أن الارادة شرط أساسى للمسئولية الجنائية بوجه عام ، فاذا انتفت انتفت المسئولية في جميع الجرائم عمدية كانت أم غير عمدية . أما انتفاء القصد فينفي المسئولية في الجرائم العمدية وحدها .

لذا قيل ان الارادة هي تعمد الفعل المادى أو الترك ، أما القصد فهو تعمد النتيجة المترتبة عليه ، فهو أخص من الارادة ، فالقصد الجنائي يستلزم حتما توافر الارادة ، أما توافر الارادة فلا يستتبع توافر القصد الجنائي دائما ^(١) . فالقتل العمد يتطلب مثلا توافر القصد بمعنى انصراف ارادة الجاني الى ارتكاب فعل المساس بجسم المجنى عليه وتبجته المباشرة وهي ازهاق روحه . أما القتل الخطأ فيتطلب ارادة ارتكاب الفعل الخاطئ وحده مثل قيادة سيارة بسرعة زائدة ، ويتطلب في نفس الوقت عدم ارادة تبجته المباشرة وهي اصطدام السيارة بالمجنى عليه ثم وفاته . ففي الحالتين ينبئ توافر الارادة الحرة ، ولكنها تنصرف في القتل العمد الى ارتكاب الفعل الآثم وتبجته المباشرة وهي ازهاق الروح ، حين تنصرف في القتل الخطأ الى ارتكاب الفعل الخاطئ دون تبجته المباشرة ، ومن ثم كان فيصّل التمييز بين الحالين هو في مدى الارادة المطلوبة ، لا في مبدأ لزومها ^(٢) .

وهكذا كلما تبين أن الجاني أراد ارتكاب الفعل الاجرامى وتحقيق تبجته الضارة كلما كان القصد الجنائي متوافرا لديه . أما متى تبين أنه أراد ارتكاب

(١) عن الدكتور السعيد المرجع السابق ص ٣٦٣ . وراجع في موضوع القصد الجنائي رسالة الدكتور عبد المهيمن بكر سالم عن « القصد الجنائي » ١٩٥٩ ، وبحثا في القصد الجنائي للدكتور محمود نجيب حسنى في عددي مارس ويونيه ١٩٥٨ من « مجلة القانون والاقتصاد » ص ١٠٥ وما بعدها ورسالة الدكتور عمر السعيد رمضان عن « الركن المعنوى في المخالفات » (١٩٥٩) ، ومقالا له عنوانه « بين النظريتين النفسية والمعارية للآثم » في مجلة « القانون والاقتصاد » عدد ٣ سنة ٢٤ ص ٦٠٦ - ٦٧٩

(٢) للمزيد راجع مقالا لنا عن « استظهار القصد في القتل العمد » في المحلة الجنائية القومية عدد نوفمبر سنة ١٩٥٩ ص ٣٣٨ - ٣٧٣ وفي مؤلفنا « المشكلات العملية الهامة للاجراءات الجنائية » الجزء الاول ص ٥١٤ - ٥٦٠

الفعل الخاطئ دون تتيجه الضارة ، فالارادة الحرة متوافرة بغير القصد وعندئذ قد يتوافر الاهمال ، أى الخطأ غير العمدى ، وهو يصلح بدوره أساسا أدبيا كافيا للمساءلة الجنائية فى الجرائم غير العمدية كالقتل خطأ والاصابة باهمال والحريق غير العمدى .

وفى العدد الأكبر من الجرائم يتطلب الشارع توافر نتيجة — مفترضة أو غير مفترضة — تكون مناطا للعقاب على السلوك الاجرامى ، كما هى الحال فى القتل العمد والجرح والضرب والسرقة والنصب وخيانة الأمانة وهتك العرض والسب والقتل ... ولكن فى عدد قليل منها قد ينصب التجريم على ذات السلوك المسند الى الجانى بغض النظر عن نتائجها المباشرة ، كما فى التشرد والاشتباه والتسول فلا يتعدى القصد الجنائى فى هذه الجرائم الأخيرة — وهى كلها عمدية — ارادة تحقيق الوضع الاجرامى مع تتيجه الضارة كلما تطلب النص نتيجة ما ، سواء أكان الضرر مفترضا أم ركنا موضوعيا قائما بذاته .

فالقصد الجنائى طبقا للمدرسة التقليدية هو ارادة الفعل وآثاره ، ويعبر عنه بالقصد النتيجة *intention - resultat* أو الارادة القصد *Volonté - intention* وهذا القصد يجب توافره كلما تطلبه الشارع صراحة ، وأيضا كلما تطلبته طبيعة الجريمة وحكمة التجريم ، كما هى الحال فى السرقة مثلا ، وفى أغلب جرائم المال الأخرى التى لا يتطلب فيها النص صراحة توافر العمد ، لكن تتطلبها طبيعة الجريمة وضرورة التمييز بينها وبين أفعال مدنية لا تخضع للعقاب الجنائى .

ونظرية الارادة هذه فى تعريف القصد لا تزال سائدة فى الفقه الفرنسى على النحر الذى يبناه ، وفى الفقه الايطالى أيضا^(١) ، اذ نص عليها صراحة التشريع العقابى هناك فى المادة ١٤٣/١ منه مقررًا ، أن الجريمة تكون عمدية حينما « يتصور الجانى النتائج الاجرامية الضارة أو الخطرة الناجمة عن فعله أو امتناعه ويريدها ».

(١) فمن انصارها هناك الأستاذة دى مارسيكو *De Marsico* ، ودول جودتش *Del Giudice* ، وبونان *Ponnain* ، ودى فالكو *Di Falco* ، والتافىلا *Altavilla* ، وتوستى *Tosti*

وجاء في الأعمال التحضيرية لهذا القانون أنه « فيما يتعلق بالعمد قد وازن واضع النص بين نظرية التصور ونظرية الارادة فاختار هذه الأخيرة ، فانه كما يتحقق القصد ينبغي أن يتصور الشخص النتيجة ، وأن يكون قد أرادها ، فالتصور وحده لا يكفي ، وانما يلزم فضلا عن ذلك أن تسج الارادة الى احداث النتيجة .. فالجاني اما أن يريد الحادث الضار الذي ينجم عن فعله فيتوافر لديه العمد ، واما ألا يريد فيوجد الخطأ ، أى الاهمال وعدم الاحتياط »^(١) .

ثانيا - نظرية التصور او العلم في القصد

ذهب بعض الشراح الألمان في تحديد مدلول القصد الجنائي مذهباً آخر مؤسساً على ما اعتقدوا أنه يمثل حقائق النفس البشرية ، لأن أصل التصرفات الواعية Consciente هو احساس بلذة تبغى النفس تحقيقها أو ألـم تروم ابعاده . فاذا ما قام بالنفس هذا الاحساس أو ذاك نشط العقل الى تصور الوسيلة المؤدية الى تحقيق ما تبغيه من هدف ، بما في ذلك تصور النتيجة المترتبة على هذا التصرف ، اذا ما اتخذ صورة سلوك اجرامى معين . وبالتالي ان ارادة الانسان تتعلق بمشاعره فتدفعه الى حركة اختيارية جسمية أو عضلية معينة ، هى وحدها التى يصح أن توصف بأنها ارادية أو غير ارادية ، ولا تتعلق بالنتيجة . ونشاط الجاني الجثمانى أو المضىلى هو وحده مظهر تصميمه الارادى الحر ، لا نتيجة هذا النشاط ، وذلك على ما وضعه مثلا الأستاذ بيكر Bekker أحد أنصار هذه النظرية فى صورتها الحديثة .^(٢)

ومن ثم سواء أكافـت النتيجة المطلوبة معقولة كثيراً أم قليلا ، وسواء أنجع الجاني أم فشل فى ارضاء اختياره الحر الذى دفعه الى الجريمة ، فيكفى أن يكون قد أراد الفعل وتصور قـيـجـته على صورة من الصور المحتملة الوقوع حتى يمكن

(١) الأعمال التحضيرية للقانون الإيطالى فى تعليقها على المادة ٤٣

Bekker : Theorie des Heutigen Strafrechts 1959 P. 245.

(٢)

أن يقال بأن لديه قصدا جنائيا كافيا للمسئولية . ويستوى أيضا أن يكون قد تصور النتيجة على سبيل الجزم ، أم على سبيل التوقع والاحتمال فحسب ^(١) .

وتتجـة لهذا المذهب في القصد الجنائي الذي يوصف عادة بأنه مذهب العلم أو التصور *theorie de la représentation* يمكن أن تدخل في نطاق القصد الجنائي أحوال توصف عادة بأنها من أحوال القصد الاحتمالي فحسب . فإذا توقع الجاني تحقق نتيجة معينة ، عندما أقدم مختارا على فعل معين ومع ذلك لم يتراجع عن الاقدام عليه ، فانه يتوافر لديه طبقا لهذا المذهب الأخير القصد الجنائي المطلوب للمسئولية في الجرائم العمدية .

ولعل هذه النتيجة الأخيرة تمثل كل الفارق بين نظرتي الارادة في تعريف القصد والعلم أو التصور ، فحيث يلزم بحسب الأولى توافر القصد المباشر دائما ، والا فلا مسئولية مالم ينص التشريع صراحة على العقاب استثناء من هذه القاعدة، اذ بنظرية العلم أو التصور تسوى في الآثار بين القصد الموصوف بأنه مباشر وذاك الموصوف فيه بأنه غير مباشر أو احتمالي *eventuel* .

وهذا النظر الجديد في تعريف القصد وان بدأ في ألمانيا الا أنه انتقل الى جانب عدد غير قليل من الفقهاء الايطاليين نذكر منهم مانزيني *Manzini* فانه يعتبر أن احتمال وقوع الجريمة على وجه غير ضعيف يكفي لقيام العمد ، وكارلوتي *Carnelutti* فهو يعرف الارادة بمعنى الرغبة ، ويرى في هذه الرغبة ، بالاضافة الى التصور ، حقيقة القصد الجنائي ، لأن الشخص يكون مريدا النتيجة التي تأتي تبعا لفعله كلما كان راغبا في احداث هذه النتيجة ، وأن الرغبة هي المعيار الذي يمكن على أساسه التمييز بين العمد والاهمال .

(١) وللتصور صيغ كثيرة ، ويعتبر الفقيه *Almendingen* أول من قال بنظرية التصور . ثم تنوعت الصيغ في آراء الفقهاء الألمان من أمثال بكر *Bekker* وفرانك *Frank* وفون لست *V. List* وغيرهم (راجع في تفصيل هذا الموضوع الدكتور عبد المهيمن بكر سالم المرجع السابق ص ٧٢ - ٨٣ ومؤلفه « جرائم الاعتداء على الأشخاص والأموال » ١٩٦٦ ص ٤١ - ٤٥) .

النظرية السائدة

الا أن النظرية السائدة حتى الآن في الفقه المصري — وأيضا الفرنسي والايطالى — هي اعتبار أن الارادة الآتمة هي أساس بنيان القصد الجنائي سواء بالنسبة الى الائم في ذاته أم الى تبيته المطلوبة للمقاب . أما ما لاحظه بعض الفقهاء الألمان من أن ارادة النتيجة لا تتفق مع حقائق علم النفس وأن الارادة تتعلق بمشاعر الانسان — وحدها — فتدفعه الى حركة عضلية معينة ، دون ارادة نتيجة هذه الحركة التي تتعلق بها حرية الارادة بل تتعلق بها الرغبة أو الأمنية أو نحو ذلك .. فهو مردود عليه باعتبارات متعددة أهمها :

١ — أن أنصار نظرية الارادة يستعملون تعبير ارادة الفعل المادى وتبيته بالمعنى الدارج لا بالمعنى الفنى في علم النفس . وهذا المعنى الدارج يستعمل « أراد الانسان أمرا » بمعنى رغب فيه أو اتجه اليه اتجاهه حرا أو نحو ذلك . فقولهم « ان القصد الجنائي هو توجيه ارادة الجاني الى ارتكاب الفعل المادى وتبيته المباشرة » لا يفيد أكثر من انصراف « رغبة » الجاني الى ارتكاب هذا الفعل وتحقيق تبيته المباشرة . وهذا المعنى الدارج هو المستعمل في لغة القانون ، كلما احتاج الأمر فيه الى التعبير بالارادة عن الرغبة وهو بدوره لا يتعارض حتى مع المعنى الدارج في علم النفس لاتجاه الارادة . ففى القانون المدنى يقال مثلا ان العقد وليد ارادتين متقابلتين بمعنى رغبتين متقابلتين ، ولا يقال بأنه وليد « علمين أو تصورين » متقابلين . وفى القانون الدستورى يقال « ان القانون وليد ارادة الأمة ، ولا يقال انه وليد علمها أو تصورها » .. وهكذا^(١) .

(ب) أنه اذا كانت ارادة الجاني هي سبب نشاطه العضلى ، الذى قد يتخذ صورة سلوك اجرامى معين ، وكان هذا السلوك هو سبب النتيجة ، فتكون ارادة الجاني هي بالتالى سبب النتيجة وتكون قد انصرفت الى تحقيقها على الوجه

Löffler : Die schuld formen des strafrechts P. 232.

(١) راجع لوفلر :

مشار اليه في رسالة جريغون Griffon عن القصد الجنائي باريس سنة ١٩١١ ص ٤٣

الذى قدرته ، فيصح اعتبارها مصدرا أصليا لها على أية حال . ثم ان القصد الجنائي مستقل عن السببية ، كما أن السببية في القانون غيرها في الفلسفة أو علم النفس . فكلما ثبت أن الجاني أراد الفعل الاجرامى فهو - فى القانون - قد أراد مختارا - أو ان شئت - رغب - فى تحقيق تتيجه المباشرة بغير شبهة ، حتى بحسب حقائق علم النفس التى يستند اليها أنصار نظرية العلم والتى لا تسعفهم فى واقع الأمر بحجة تذكر .

وفى الواقع ان الفارق بين مذهبى الارادة والتصور فى القصد - من زاوية الاستعانة بالترقة بين مدلول لفظى الارادة والتصور فى علم النفس - يبدو فارقا لفظيا أو بالأدق نظريا فلسفيا لا صلة له بأحكام قانون العقوبات ، الا من ناحية ما قال به أنصار مذهب التصور من أن القصد الاحتمالى - أى غير المباشر - يصح أن يعد أصلا عاما من أصول المسئولية الجنائية ونذا مساويا فى ماهيته وأثره للقصد الأصيل أو المباشر . بل ان الاثنين ليندجان عند أنصار مذهب العلم أو التصور - فى معنى واحد ، أو بالأدق فى ارادة حرة اجرامية من نوع واحد تنصرف - بحسب مذهبهم - نحو ارتكاب فعل معين وتصور تتيجه على وجه ما . ويستوى أن يكون هذا الوجه هو قبولها ، أو توقعها ، أو الرضاء بها ، أو احتمالها ... أو نحو ذلك .

هذا هو الفارق الحقيقى بين مذهبى الارادة والتصور فى القصد ولكنه فارق لا ينبغى أن يستهان به ، ومذهب نظرية التصور فيه يتعارض مع أحكام تشريعا العقابى الذى رفض المساواة فى الأثر بين المدين المباشر وغير المباشر كقاعدة عامة . وقبلها فى أحوال استثنائية بنصوص صريحة : منها حالة مساءلة الشريك فى الجريمة عن النتيجة التى وقعت بالفعل ولو كانت غير تلك التى تعتمد الشريك ارتكابها ، متى كانت الجريمة الجديدة نتيجة محتملة للتحريض أوالاتفاق أوالمساعدة التى حصلت (م ٤٣) . وكما فى حالة الضرب المفضى الى نتيجة أشد جسامه من تلك التى أرادها الضارب ، كالضرب المفضى الى عاهة مستديمة . والأمر المقطوع به هو أن القصد المباشر منتف فى هذه الأحوال ، فلا يصلح أساسا فقها لتلميل مساءلة الجاني عن النتيجة النهائية فى أية واحدة منها وعلى أية حال .

فمذهب الارادة في تعريف القصد الجنائي كان — وحده — ماثلا في ذهن الشارع المصرى عندما وضع التقنيات العقابية المتعاقبة متأثرا فيها بالفقه السائد في فرنسا . فلم يقل أحد بأنه أخذ أسس المسؤولية عن بعض الفقه الألماني سواء في جانبها المادى أم المعنوى بما يؤدي اليه هذا الفقه — الخاص — من المساواة في المسؤولية الجنائية من ناحية مبدئها أو مداها بين حالة توافر العمد المباشر وحالة توافر العمد غير المباشر .

لذا فلا غرابة أن نجد أن قضاءا المصرى — منذ عهد الاصلاح القضائى حتى الآن — لم يجد نفسه بحاجة الى الاستعانة بنظرية القصد الاحتمالى سوى مرات معدودة جدا ، فلم نمثر في أحكام النقض الا على حكمين اثنين أشارت فيهما المحكمة الى نظرية القصد الاحتمالى وحاولت أن تستبين بها في تقرير مسؤولية الجانى أو قضيها بحسب الأحوال . وحتى في هذه المرات المعدودة لم تكن المحكمة بحاجة الى نظرية القصد الاحتمالى ، لأن القصد المباشر كان متوافرا في الصور التى عرضت عليها كلها بما يعنى — بحسب اجماع الفقه — عن البحث عن أساس معنوى آخر للمسؤولية^(١) .

حرية الارادة عند الفلظ والجهل

وتأسيسا على التعريف السائد للقصد الجنائي فان هذا القصد ينتفى بسبب الفلظ في واقعة رئيسية تكون ركنا في الجريمة ، أو بسبب الجهل بها ، كمن يقصد أن يضطاد غزالا فيصيب افسانا ، فانه لا محل للقول بتوافر القصد الجنائي لأن ارادة الجانى لم تتجه الى تحقيق هذه النتيجة ، وهو ما يكفى لأن يعفيه من المسؤولية عن اثم القتل العمد ، لكنه قد لا يعفيه من المسؤولية عن اثم القتل الخطأ ، متى توافر ركن الخطأ غير العمدى ، وهو يتطلب بدوره توافر الارادة الحرة التى تعد عنصرا في العمد لكنها لا تمثل كل عناصر العمد^(٢) . واذا اتقى

(١) راجع مؤلفنا في « مبادئ القسم العام من التشريع العقابى » طبعة ٣ ص ٢٤٨ وما بعدها .

(٢) راجع في هذا الموضوع رسالة الدكتور محمد زكى محمود عن « اثر الجهل والفلظ في المسؤولية الجنائية » (١٩٦٧) .

بسبب هذا الغلط أو الجهل بالواقع الاهمال أيضا - الى جانب العمد - اتفت بالتالى المسؤولية الجنائية لانتفاء الاثم كلية ، وهذا الاثم لا يمكن أن يفترض ، بل ينبغى أن تقام الأدلة عليه من واقع ظروف الدعوى ووقائعها الثابتة ، ومن ثم فإن ثبوت الجهل أو الغلط فى واقعة رئيسية تكون ركنا مطلوبا للعقاب يكفى لانتفاء هذا الاثم كما قلنا .

ولكن هذا الاثم لا ينفى الغلط أو الجهل بالقانون . ذلك أن العالم بالقانون مفترض بقرينة قانونية قاطعة ، فلا يقبل الدفع بالجهل به أو بالغلط فيه كذريعة لنفى القصد الجنائى ^(١) . وهذه القاعدة مقررة فى جميع الشرائع اما بنصوص صريحة واما كأصل عام من أصول التشريع لا يحتاج الى نص خاص يقرره ، وذلك كما هى الحال مثلا فى الشرائع الانجلوسكسونية والبلجيكية والأسبانية .

ولا ريب أن هذه القاعدة - مع لزومها لاستقرار أحكام التشريع العقابى - تتعارض مع مبدأ لزوم الاثم الحقيقى غير المفترض كأساس فعلى للمسئولية العقابية وذلك بالأقل بالنسبة للجرائم التى لا تمس القيم الخلقية العامة السائدة فى كل زمان ومكان ، بل تتفاوت حتما من دولة الى أخرى ومن وقت الى آخر ، والتى تحكمها طائفة « الجرائم المصطنعة » بحسب تعبير القاضى الايطالى جاروفالو . ولعل فى هذا المقام بالذات قد تظهر القيمة العملية المتفرقة بين « الجرائم الطبيعية » و « الجرائم المصطنعة » أكثر مما تظهر فى غيره .

فاذا صح - من ناحية توافر الاثم - أن نفترض أن الانسان المدرك العادى بمقدوره أن يعلم وأن يقدّر مقدما أن التشريع العقابى يعاقب على القتل ، أو الضرب ، أو هتك العرض ، أو السب ، أو السرقة ، أو النصب ، أو الحريق العمد ، أو

(١) وفى هذا المعنى تقرر محكمتنا العليا « أن العلم بالقوانين وبكل ما يدخل عليها من تعديل مفروض على كل انسان ، وليس على النيابة اذا أرادت رفع الدعوى العمومية على شخص الا أن تعلنه برقم المادة التى تريد أن تطلب محاكمته بمقتضاها . وليس عليها فوق هذا أن تعلنه لا بنص تلك المادة ولا بما ادخل عليها من تعديل ، اذ ان ذلك مما يعمده القانون داخلا فى علم كافة الناس (راجع نقض ١٩٣٣/٥/٢٢ القواعد القانونية ج ٣ رقم ١٢٩ ص ١٨٥ و ١٩٥٩/٣/٢٣ أحكام النقض ص ١٠ رقم ٧٦ ص ٢٤٠ و ١٩٦٨/٢/١٣ ص ١٩ رقم ٣٩ ص ٢٢٠) .

الاتلاف ، أو التعامل في المخدرات ، أو الأسلحة ... فإن من المتعذر أن نفترض أنه يعلم ويقدر مقدما أن نفس هذا التشريع يعاقب على أوضاع معينة خاصة بالتعامل بالنقد الأجنبي ، أو بحيازة سلعة معينة ، أو بممارسة نشاط معين ، خصوصا بالنسبة للتشريع الذي صدر حديثا ، أو بالنسبة للغرب عن البلاد الذي لم يسبق له من قبل الدخول إليها . أو أن نفترض أن الانسان الأمي المتهم في دعوى جنائية يعلم بتعديل جزئية صغيرة من جزئيات أى تشريع عقابى تعديلا قد يغيب أحيانا عن فطنة قاضيه ومحاميها معا ، وهما من رجال القانون .

ولذا فإن قاعدة عدم قبول الدفع بالجهل بالقانون على وجه مطلق تلاقى اعتراضا متزايدا من الفقه الجنائى لأنها تكلف الناس في بعض الأحيان ما هو فوق طاقتهم ، فهي تمس العدالة مساسا مباشرا ، مادامت العدالة الحق لا تقوم الا على الأمر المستطاع وحده ، خصوصا وقد تزايدت التشريعات وتعقدت ، وبعدت الشقة بها عن القانون الخلقى أو الطبيعى الذى قد تهدى اليه الفطرة السليمة وحدها .

وقد كان القانون الرومانى مستقرا — من باب تحقيق العدالة — على أنه اذا وجد المتهم في ظروف قهرية يستحيل معها استعالة تامة العلم بصدور تشريع عقابى معين فإن له أن يعتذر بالجهل به . ويتحقق ذلك اذا كان المتهم وقت صدوره موجودا في مكان محاصر من الوطن معزول عن باقيه لمثل حرب أو اضطراب أو وباء ، بحيث لم يصل نبا التشريع الجديد الى علمه . وهذه القاعدة الرومانية القديمة التى تستهدف تحقيق العدالة يمكن أن ترضى احتياجات الواقع العملى في العصر الحاضر بشرط تعميمها على الحالات التى يثبت فيها بشكل قاطع الجهل التام بأحكام القانون العقابى في شأن « الجريمة المصطنعة » وبالتالى اتقاء الاثم المطلوب كأساس لامكان المساواة الجنائية .

وقد ناقش هذه القاعده المؤتمر الدولى للقانون الجنائى المقارن في عام ١٩٥٤ ، ولم ينته الى قرار محدد بشأنها . وكان بعض الأعضاء يرى ضرورة الحفاظ عليها لأنها لازمة للحفاظ على كيان التشريع ، حين رأى البعض الآخر وجوب اعتبار الجهل بالقانون من الظروف المخففة للعقاب ، أو من موانع العقاب مع استبعادها من نطاق البحث في العمد أصلا .

ورعاية لهذه الاعتبارات نص مشروع قانون العقوبات الموحد للجمهورية العربية المتحدة في المادة ٥٣ على أنه « ليس لأحد أن يحتج بجهله القانون الجزائي أو تأويله إياه تأويلا خاطئا . غير أنه يعد مانعا من العقاب :

(أ) الجهل بقاعدة مقررّة في قانون آخر غير القانون الجزائي متى كانت منصبة على أمر يعد ركنا من الأركان المكونة للجريمة .

(ب) امتناع علم المجرم بالقانون الذي يعاقب على جريمة لقوة قاهرة .

(ج) جهل الأجنبي الذي قدم الجمهورية منذ ثلاثة أيام على الأكثر بوجود جريمة مخالفة للقوانين الوضعية لا تعاقب عليها قوانين بلده أو قوانين البلد الذي استقرت اقامته فيه » .

ورعاية لنفس هذه الاعتبارات نص قانون العقوبات اليوغوسلافي في مادته العاشرة على أن للمحكمة أن تخفف العقوبة على مرتكب الجريمة اذا كان يجهل بناء على أسباب مبررة أن القانون يعاقب على فعله ، بل وللمحكمة أن تعفيه من أية عقوبة . وأجاز قانون العقوبات السويسري في المادة ٢٠ للمحكمة أن تحكم بالبراءة اذا رأت أن المتهم كان معذورا في جهله أو غلظه في القانون .

* * *

ولتخفيف آثار هذه القرينة القانونية عندما تكون ظالمة يميل الفقه السائد الى جواز الاعتذار بجهل قاعدة أى تشريع آخر غير التشريع العقابي ، مثل التشريع المدني ، وتشريع المرافعات ، والأحوال الشخصية ، والتشريع التجاري والاداري . واذا كانت هذه القواعد الأخيرة متعلقة بتوافر أركان الجريمة باعتبارها شروطا فيها ، فهي تصبح بمثابة أوصاف موضوعية تعامل كغيرها اذا توقف العقاب على توافرها من ناحية جواز الاعتذار بالجهل بتوافرها^(١) .

وهذه التفرقة بين الجهل بالقانون الجنائي أو الغلط فيه من جانب ، وبين الجهل بالقوانين غير الجنائية أو الغلط فيها من جانب آخر ، معروفة في بعض الشرائع

(١) راجع مثلا جارسون م ١ فقرة ٩٤ ودونديه دي فاير فقرة ١٣٩ وستيفاني وليفايسر فقرة ٣٢٣ وجارو ج ١ فقرة ٣٠٧ ورو ص ١٨١ وبوزا فقرة ١٦٧

الأجنبية مثل التشريع الألماني ، كما نصت عليها المادة ٤٧ من قانون العقوبات الايطالي عندما قررت صراحة « ان الغلط في قانون غير قانون العقوبات يستبعد العقوبة اذا أحدث غلطا منصبا على الواقعة التي تكون الجريمة » . وقد أقرت محكمة النقض المصرية نفس هذه القاعدة صراحة في أكثر من حكم لها^(١) .

ومع التسليم بأن الدفع بالغلط في قاعدة من قواعد القوانين الأخرى غير العقابية قد أصبح الآن دفعا مقبولا من الناحيتين القضائية والفقهية ، فانه يتعين البحث عن سبب عدم استحقاق العقاب في هذه الحالة . وقد قيل في تبريره انه هو الاباحة الظنية القائمة على اعتقاد المتهم أنه كان يزاول نشاطا مشروعاً لاغبار عليه ، ومن ثم فان هذا الغلط يكون من صور الاباحة التي تزيل عن هذا الفعل صفة السلوك الآثم أى الجريمة . وقد تؤدي الى هذا المعنى عبارة بعض الأحكام المصرية عندما قال عن هذا الغلط انه « يجعل الفعل المرتكب غير مؤثماً » .

ولكننا فضل القول مع ذلك بأن الغلط في القوانين الأخرى - غير العقابية - ينفي القصد الجنائي وحده ويعد - حكماً - من صور الغلط في الواقع التي تنفي القصد الجنائي عند الجنائي دون أن تزيل عن الواقعة صفتها الجنائية ، فهو سبب مانع من المسؤولية فحسب كما هي القاعدة عند انتفاء القصد الجنائي للجهل بالوقائع أو للغلط فيها . وبالتالي يسرى هذا السبب على من يتصف به دون غيره ، وهو ما أوجبه القانون مادامت الظروف المتصلة بالقصد الجنائي ، أو بكيفية العلم بالجريمة تسرى على صاحبها فقط ولا تتعداه الى غيره سواء أكان فاعلاً أصلياً مع غيره أم شريكاً ، ولا يحول دون امكان المساءلة المدنية متى توافرت شروطها .

وعلى أية حال فقاعدة عدم جواز التذرع بجهل أحكام التشريع العقابي قاعدة قائمة كأصل عام من أصول التشريع الوضعي ويتعذر تبريرها الا برغبة تحقيق استقرار أحكام التشريع بقرينة قانونية ولو كانت ظالمة في بعض الأحيان . ولكن قد يقال ان فكرة تحقيق الدفاع الاجتماعي ضد الجريمة بعيدا عن فكرة الاثم قد

(١) نقض ١٩٤٣/٥/١٠ القواعد القانونية جزء ٦ رقم ١٨١ ص ٢٤٧ و ١٩٥٦/١٢/٢٥ أحكام النقض س ٧ رقم ٣٦٥ و ١٣٣١ ص ١١/٢ و ١٩٥٩/١١ أحكام النقض س ١٠ رقم ١٨٠ و ٨٤٤ و ١٩٦٠/٣/١٥ س ١١ رقم ٥٣ ص ٢٧

يصح أن يكون لها دورها في تبرير القاعدة مادام من الجائز أن نسلخ مبدأ العدالة تماما من وظيفة العقوبة : وهنا تظهر صورة واحدة من الأضرار المحتممة لمحاولة سلخ مبدأ العدالة عن وظيفة العقوبة كقاعدة مضطردة ، وذلك اذا تصورنا أن هناك أية مصلحة للمجتمع في تخطي مبادئ العدالة الطبيعية لسبب أو لآخر ، وهذا ما لا يمكن التسليم به كقاعدة صحيحة فلسفيا .

حرية الإرادة كمعصر في العمد

وغنى عن البيان أن نظريات القصد الجنائي تتطلب كلها توافر قدر كاف من حرية الإرادة لدى الجاني سواء أكان هذا القدر كبيرا أم يسيرا . فبدون هذا القدر يتعذر وضع تعريف مناسب للقصد سواء بمدلول انصراف ارادة الجاني الى ارتكاب السلوك الاجرامي وتحقيق نتيجته أو نتائجها المباشرة ، أم بمدلول انصراف ارادته الى ارتكاب هذا السلوك مع تصور امكان حدوث نتيجته أو نتائجها على وجه من الوجوه . ففي الحالين الإرادة مطلوبة ، وحرية الاختيار شرط أساسى لهذه الإرادة^(١) كما أنها شرط أساسى للجرائم المتعدية قصد الجاني *Preter-Intentionnels* وكل صور المسؤولية التي تتوسط بين العمد والاهمال أو تجمع بينهما في تركيب واحد .

ومن ثم فانه اذا صح وضع تعريف أو آخر للقصد الجنائي على قاعدة من المدرسة التقليدية أو التقليدية الجديدة ، فان هذا التعريف أو ذاك لا يمكن أن يوضع على قاعدة من المدرسة الوضعية الإيطالية ، بالأقل في جناحها المتطرف الذي ينكر كل حرية لهذه الإرادة . وهذا الاعتبار يبين الى أى مدى يمكن أن تتعارض نظرية هذه المدرسة في نفى حرية الاختيار من أساسها لا مع فكرة المسؤولية الخلقية فحسب ، بل أيضا مع الكثير من جوانب « القانونية الجنائية » .

(١) ويحاول البعض أن يقيم تفرقة بين الإرادة وبين حرية الاختيار قائلا ان الأولى واقعة *fait* تفترض استخدام الإرادة بالفعل في تحقيقها أما الثانية فهي مجرد ملكة أو مكنة *faculté* تمكن الانسان من توجيه أفعاله الى هذه الوجهة أو تلك . على ان هذا التمييز اصطلاحى محض وجرى العمل على امكان استخدام اى من التعبيرين محل الآخر . راجع :

Chazal : Essai sur la notion de mobile et de but en droit pénal, thèse Lyon 1929 P.P. 9 et 10.

وإذا كانت هذه القانونية يمكن أن تلتئم — كما سبق أن بينت — مع قبول تصنيف الجناة الى عدة فئات ، ومع بعض تدابير الوقاية ، فانه من المتعذر تماماً امكان التوفيق بين انكار حرية الاختيار ووضع تعريف فقهي مقبول للقصد الجنائي . وإذا سلمنا بصحة فلسفة التسيير المطلق فانه يتعذر العثور على أساس للمسئولية الجنائية في الجرائم العمدية في توافر القصد بما يقتضيه من ارادة حرة ، بل سيكون هذا الأساس هو في توافر وضع اجتماعي معين أو آخر لا يتطلب أى قصد جنائي ، بل يتطلب ظروفًا قائمة بذاتها لا يصح أن يسأل عنها الجاني لأنه لم يتعمد تحقيقها .

وذلك مع أن نفس الأوضاع الاجتماعية والشخصية التي تعني بها هذه المدرسة تحتاج في اقرارها وفي الكشف عنها الى درجة متقدمة من « القانونية الجنائية » . ومن ذلك مثلاً الحالة الخطرة فإن أول ما يكشف عن هذه الحالة هو الجريمة نفسها ... فإذا أبعدنا هذه « القانونية الجنائية » كلية فكيف يمكن تحديد عناصر هذه الحالة الخطرة ؟ . وحتى اذا قيل ان الحالة الخطرة لا تكشف عنها بالضرورة جريمة قد وقعت بالفعل بل يمكن أن يكشف عنها أيضا أى سلوك ضار يحتمل أن يصدر عن الجاني فإن « القانونية الجنائية » تبدو لازمة على كل حال لتحديد عناصر هذا السلوك المحقق أو المحتمل ، هذه العناصر التي لا يتأتى الوصول اليها الا من زاوية القصد الجنائي ابتداء والاهمال بعد ذلك .

فمن العيب أن نلجأ في هذا الصدد الى الركن المادى أو الموضوعى للجريمة ، لأن هذا الركن لا يكشف بذاته عن أية حالة خطيرة ولا يبرز خصائصها المطلوبة . وبدون الاستعانة بقصد الجاني المباشر أو غير المباشر — وما يتصل بهذا القصد من مباحث شتى — يتعذر تماماً تحديد مدى خطورة الجاني ، وذلك عندما يختلط الأمر بين القاتل المتعمد والقاتل غير المتعمد ، أو القاتل مع سبق الاصرار — وهو أعمق درجات القصد الجنائي وأقواها — مع القاتل في حالة الغضب والانفعال ، وذلك رغم التفاوت الضخم بين خطورة هذا وذاك وبين نفسيتهما ، هذه النفسية التي تعني بها كل العناية المدرسة الوضعية .

وهكذا نجد أن اضعاف « القانونية الجنائية » ليس مطلقاً من مصلحة بعض الأسس التي قامت عليها هذه المدرسة الوضعية ، وأنه لو قُدر لأى تشريع وضعى

أن يقيم عمد المسؤولية على أساس من التسليم بصحة القضاء والقدر وانتفاء الاختيار على وجه مطلق لما كان في ذلك أية خطوة للأمام بل خطوات عديدة الى الوراء ، والى أنظمة غامضة بعيدة عن أن ترضى احتياجات الجماعات المتحضرة ، بقدر بعدها عن النجاح في مكافحة الاجرام عن طريق مواجهة الأوضاع الشخصية والاجتماعية التي تريد هذه المدرسة التصدى لمواجهتها عن طريق الاعتقاد الخاطئ بأن هذه الأوضاع من شأنها أن تلغى تماما دور الارادة الانسانية ، وذلك مع أنها في واقع الأمر تحركها وتحفزها فحسب الى العمل في اتجاه أو في آخر بغير أن تلغيها .

وهكذا يتضح تماما كيف أنه حتى من الناحية الوضعية يلزم أن تقع حرية الاختيار في الأساس الأول من المسؤولية الجنائية ، وكيف أن وصف هذه المدرسة بالوضعية قد لا يكون صحيحا الا من زاوية أن مؤسسيها كانوا من بحاث الجريمة في أرض الواقع العملي ، أى في أقسام الشرطة ، وفي قاعات المحاكم والسجون ، ومصحات الأمراض العقلية ، وما تخفيه جثث القتلة والسفاحين من ملاحح ومن علامات تشريحية معينة . ودون أن يعنى ذلك بالضرورة صحة جميع النتائج التي انتهوا اليها ، أو صحة ارتباطها بالواقع الفعلي في تفهم نوازع النفس الانسانية على حقيقتها ، هذا الفهم الذى اقترب منه دعاة الحرية الانسانية من أمثال ديكاكارت وكنت ، وفشته ، وهيجل ، ورينوفيه ، ووليام جيمس ، وهنرى برجسون ... وغيرهم أكثر بكثير مما اقترب هؤلاء العلماء من الوضعيين الايطاليين .

وهذا كله لا ينفي الخدمات التي أدتها هذه المدرسة الى مكافحة الجريمة ولا الكثير من جوانب الصديق التي وصلت اليها ، لكنه ينفي صلاحيتها لأن تكون أساسا عاما لأى تشريع وضعى . أو بعبارة أخرى ان مدرسة « أركان الجريمة » التي لاتزال تسود الشرائع الوضعية بوجه عام لا يمكن عملا التخلي عنها لحساب غيرها من المدارس . ولا ينبغي أبدا تضحية المفهوم القانوني للقصد الجنائي أو لغيره من الأركان بحجة الوصول الى مفهوم اجتماعي أكثر واقعية لسبل مواجهة السلوك الاجرامى الذى هو في نهاية المطاف نوع من أنواع السلوك الاجتماعى . ومهما كانت قيمة تقدير شخصية الجاني قبل تقدير جسامه الجريمة موضوعيا فانه يلزم أيضا النظر الى الجريمة من زوايا متعددة . وفي ظل مدرسة « أركان

الجريمة « كان علم الجريمة يبحث عن مكافحتها من زاوية الأركان بصفة أساسية وأولها ركها الشرعي ، أما الآن فقد اتسعت رقعة البحث بفضل المدرسة الوضعية – والمذاهب التي انبثقت عنها – فشملت أيضا زاوية العوامل الشخصية والاجتماعية التي تسببها . وكان من أثر ذلك أنها لفتت أنظار الشارعين إلى أهمية بعض تدابير الأمن والوقاية التي لا تتعارض مع مبدأ المسؤولية الخلقية فدخلت الشرائع المختلفة الواحدة بعد الأخرى في صور شتى ، فضلا عن تدابير مفيدة أخرى : مثل العقوبات غير المحددة ، والعناية بتتويع المسجونين بحسب فئاتهم ، مع العناية بمعاملتهم في سجونهم على نحو أجدى بكثير من غيره وأفضل في تقويم أخلاقهم .

وكل ذلك بدون أن تتجح هذه المدرسة في تقويض دعائم البنيان التشريعي القائم في كافة الدول على أساس من ضرورة تحديد أركان الجريمة تحديدا واضحا أولا دفعا لكل لبس أو اقتنات على حريات الأفراد واطمئنان نفوسهم . وهكذا نشأ نوع من التعايش السلمى بين هذه المدرسة وبين المدرسة النيوكلاسية ، بل نوع من الاندماج والتداخل هو الذى تمخض عن الأوضاع القائمة في أغلب الشرائع المعاصرة .

وما يصدق على فكرة الخطأ العمدى – وهو يقوم على أساس من حرية الاختيار كما قدمت – يصدق أيضا على فكرة الخطأ غير العمدى . فبدون هذه الفكرة الأخيرة يتعذر أيضا التمييز بين حوادث القتل بإهمال ، وحوادث القتل التي تجيء بدون عمد ولا إهمال فننسبها الى « القضاء والقدر » ، أو الى الصدفة السيئة ، ونقصد بذلك أن تنفى عنها توافر الاثم الجنائى في صورة العمد أو الإهمال .

وفي الجملة فإن كل ما يصدق – من زاوية حرية الاختيار – على القصد الجنائى وهو الذى يعتبر الأساس القانونى الأول لفكرة الاثم ، وبالتالي للمسؤولية الجنائية ، يمكن أن يصدق أيضا على الإهمال أو الخطأ غير العمدى وهو الذى يعتبر الأساس القانونى الثانى لفكرة الاثم التي تبني عليها نفس المسؤولية في جميع الشرائع . وهذا يقتضينا أن نقف برهة عند الخطأ غير العمدى أو الإهمال بمقدار اتصاله بحرية الإرادة وذلك في مبحث على حدة .

المبحث الثاني

الخطأ غير العمدى

بـ مقدار اتصاله ببحرية الإرادة

لم يعرف قانون العقوبات المصرى ماهية الخطأ غير العمدى وان كان قد أعطى بعض صور له مثل الاهمال أو الرعونة أو عدم الاحتراز ... ولكن يمكن تعريفه بوجه عام بأنه هو « التصرف الذى لا يتفق مع الحيلة التى تتطلبها الحياة الاجتماعية »^(١) . كما قيل فى تعريف آخر ان الخطأ « هو كل فعل أو ترك ارادى ترتب عليه نتائج لم يرددها الفاعل مباشرة ولا بطريق غير مباشر ولكنه كان فى وسعه تجنبها »^(٢) . هذا وقد أعطى المشرع المصرى فى المادتين ٢٣٨ ، ٢٤٤ تعريفين متماثلين لكل من القتل والايداء خطأ ، وذلك لأنه لا فارق بينهما فى الواقع من ناحية الأفعال المادية ولا الركن المعنوى وهو فى الحالين الاهمال أو الخطأ ، وكل الفارق بينهما هو أن النتيجة النهائية فى الحالة الأولى هى وفاة المجنى عليه متأثرا باصابته بينما هى فى الحالة الثانية شفاؤه منها .

ولا شبهة فى أن الخطأ قد يكون بفعل إيجابى ، أو سلبى متى كان على المستمع التزام قانونى أو تعاقدى بالتدخل فامتنع عنه عن اهمال أو تفريط . ومن الجرائم غير العمدية فى القانون المصرى القتل الخطأ (م ٢٣٨) ، والاصابة الخطأ (م ٢٤٤) ، والحريق باهمال (م ٣٦٠) ، وموت أو جرح البهائم خطأ (م ٣٨٩) ، وهرب المقبوض عليهم باهمال الحراس (م ١٣٩) ، وفك الأختام بمعرفة الحراس أو باهمالهم (م ١٤٧) . ويجمع بينها كلها انتفاء العمد كىما يحل محله كأساس أدبى للمسئولية ركن الخطأ غير العمدى وهو مشترك فى خصائصه . فالقتل أو الاصابة خطأ جريمة غير عمدية ، بمعنى أنه ينتفى فيها القصد الجنائى العام المطلوب فى الجرائم العمدية ، وهو ارادة ارتكاب الجريمة مع العلم بأركانها المطلوبة قانونا . فيها تصرف ارادة الجانى الى ارتكاب الفعل المادى دون نية تحقيق أى

(١) جارو ج ٥ فقرة ٢٠٥٥

(٢) « الموسوعة الجنائية » ج ٥ فقرة ٣٦٨ ص ٨٤٣

وضع اجرامى معين أو ترتيب أى ضرر مما يحظره القانون ويعاقب عليه . فلجانى يريد هنا ارتكاب الفعل دون تحقيق نتيجة المحظورة ، حين أنه فى الجرائم العمدية يريد ارتكاب الفعل وتحقيق نتيجة المحظورة أيضا .

وبعبارة أخرى أن الركن المعنوى فى هذا النوع من الجرائم هو ارادة ارتكاب الفعل أو الترك الخطأى ارادة حرة مجردة عن أى قصد جنائى عام أو خاص . وبالتالى اذا انعدم قصد القتل أو الاصابة كانت الواقعة قتلا أو اصابة خطأ بشرط توافر الخطأ ، واذا انعدم الخطأ كانت الواقعة قضاء وقدرا ، لا تبعة فيها على أحد . ومن ذلك أن ينهار منزل على ساكنيه بفعل زلزال أو فيضان فيقتلهم أو يصيبهم ، أو أن يموت مريض أثناء اجراء جراحة له دون خطأ من الجراح .

وينبغى عدم الخلط بين انعدام القصد وانعدام الارادة ، فالارادة الحرة الآتية شرط للمسئولية الجنائية فى جميع الجرائم عمدية كانت أم غير عمدية ، ويترتب على انعدامها امتناع المسئولية فى النوعين معا ، كما فى امتناع الاختيار الناجم عن حالة الضرورة (م ٦١) ، وكما فى امتناع الادراك للجنون أو للعاهة العقلية ، وللسكر أو للغيوبة القهرية (م ٦٢) ، وبالنسبة للصغير الغير المميز (م ٦٤)^(١) . فاذا انعدمت الارادة صح بعدئذ امكان البحث فى توافر العمد أو الخطأ بحسب الأحوال . أما القصد الجنائى فقد مر بنا تعريفه ، وعرفنا أنه شرط للمسئولية فى الجرائم العمدية وحدها .

الارادة بين الخطأ الجسيم وغير الجسيم

هذا وقد كان القانون الرومانى يفرق بين درجات ثلاث من الخطأ ، فالحش ، ومتوسط ، ويسير *culpa lata, levis, levissima* وكانت أية درجة منها تكفى للمسئولية المدنية بالتعويض . أما المسئولية العقابية فكان يلزم لها توافر الخطأ الفاحش أو بالأقل المتوسط . وهناك فريق كبير من شراح القانون ، خصوصا فى فرنسا ، يقيم حتى الآن تفرقة ثنائية — بدلا من هذه التفرقة الثلاثية — فيجعل

(١) لذلك لا يعد دقيقا ما اصطلح عليه التعبير الفرنسى من وصف الجرائم غير العمدية بأنها غير ارادية ، على نحو ما فعل قانون العقوبات الفرنسى عندما قال فى المادة ٣١٩ : *Quiconque aura commis involontairement.*

الخطأ نوعين : فنوع منها جسيم يستتبع المسئوليتين المدنية والجنائية معا ، وآخر يسير يستتبع المسئولية المدنية وحدها . وهم يؤسسونها على القول بأن التعويض المدني مقصود به اصلاح ضرر لحق انسانا لم يخطئ مطلقا ، والموازنة بين عدم خطأ المضرور وخطأ الفاعل مهما كان يسيرا تقتضى وجوب التعويض .

كما يرون أن الخطأ المدني المستوجب التعويض مستقل في كيانه ووجوده عن الخطأ الجنائي المستوجب العقوبة في الجرائم غير العمدية دون تلازم بينهما ، فقد يسأل المضطر مدنيا (م ١٦٨ مدني) ومثله الصغير والمجنون (م ١٦٤/٢ مدني) ولا يسألون جنائيا . وقد يسأل السيد عن أعمال تابعه (م ١٧٤/١ مدني) ، والوالد عن أفعال من هم تحت رعايته مدنيا (م ١٧٣ مدني) ، ولا يسألان جنائيا .

وقد وجد القول بازدواج الخطأ صدى له في بعض أحكام المحاكم المصرية . ومن ذلك أن سيدة أهملت في صيانة منزلها فسقط على شخص قتله ، وحكم ببراءتها لانعدام الخطأ المستوجب المسئولية الجنائية ، ولكن المحكمة المدنية رأت الزامها بتعويض ورثة القتيل^(١) . كما رددت محكمة النقض في بعض قضائها القول بأنه « لأجل وجود الجنحة يجب أن يكون الفعل أو الخطأ أشد خطورة من الفعل الذي تترتب عليه المسئولية المدنية »^(٢) .

وهذه التفرقة بين الخطأين الجنائي والمدني محل لاعتراضات جديدة من كثيرين . فيعاب عليها ابتداء أنها تحكيمية لا ضابط لها ، اذ متى يكون الخطأ يسيرا يفلت فيه الجاني من المسئولية الجنائية ، ومتى لا يكون ؟ . ان المعيار موضوعي بحث ، وجلى أن مدى الخطأ يمكن أن يتفاوت من ناحية تقدير الناس له تفاوتا كبيرا . ويعاب عليها أيضا أنها قد تؤدي الى افلات البعض من عواقب خطئهم أو اهمالهم ، غير متحملين سوى المسئولية المدنية وحدها ، والتي لا تثقل عادة كاهل الأغنياء ، وخصوصا مع انتشار نظم التأمين المختلفة . حين أن القول

(١) استئناف مصر في ١٩٢٨/١/٢٨ المحاماة س ٩ رقم ١١٢ ص ٢٨٠

(٢) نقض ١٩١٦/٩/٢٣ مج س ١٨ عدد ٢٧ ، ومحكمة الاسكندرية في ١٢/١٤ سنة ١٩٢٩ المحاماة س ١٠ رقم ٢٩٨ ص ٥٩٨

بوحدة الخطأ أمر يزيد الترابط فيما بين القانونين الجنائي والمدني في مكافحة صور الاهمال المختلفة بطريقة فعالة .

كما أخذ على القول بازدواج الخطأ أن النصوص القانونية في الميدانين الجنائي والمدني معا واسعة تشمل كل صوره ، وقد لا تسمح بعمل تفرقة يكون من جرائها حدوث تناقض بين الحكم الجنائي عندما يقضى بالبراءة ، والحكم المدني عندما يقضى بالتعويض عن نفس الخطأ الواقع من نفس الشخص .

أما عن القول بأن المسؤولية المدنية يمكن أن توجد مستقلة عن الجنائية كما هي الحال في مسئولية السيد - مدنيا لا جنائيا - عن أعمال تابعه ، والوالد عن أعمال ولده ، فهو أمر لا يرجع الى تفاوت في درجة الخطأ بين المسئوليتين المدنية والجنائية ، وانما الى أن القانون المدني يقيم في مثل هذه الأحوال قرائن قانونية معينة عن اهمال المسئول في مراقبة من هم تحت رعايته كما مر بنا القول ، حين يجهل القانون الجنائي الخطأ المفترض بقرائن . فكان كل الفارق بين القانونين هو في عبء اثبات الخطأ وطريقته لا في درجته أو نوعه .

وعمل الرأي الشائع في فقهاء المصري الى تفضيل القول بوحدة الخطأ وبالتالي أن أى قدر منه يكفى للمسئولية الجنائية ، ومهما كان يسيرا^(١) ، على أن ثمة جانباً ملحوظاً منه يأخذ بنظرية ازدواج الخطأ ويدافع عنها^(٢) .

أما محكمتنا العليا فبعد القول بازدواج الخطأ في بعض أحكامها القديمة مالت منذ سنة ١٩٣٩ حتى الآن الى الأخذ بنظرية وحدة الخطأ في نطاق المسئوليتين الجنائية والمدنية في أكثر من حكم^(٣) ، بما يترتب على ذلك من « أن الحكم

(١) راجع الدكتور على بدوى ص ٣٨٠ والدكتور اقللى « المسئولية » ص ٢١٩ والأستاذ مصطفى مرعى « المسئولية المدنية » فقرة ٥٥ والدكتور السعيد « الاحكام العامة » ص ٤٢٧ والدكتور محمود مصطفى « الخاص » فقرة ٢٤٤ ص ٢٥٣ والأستاذ محمود أبراهيم « الخاص » ص ١٤٠ والدكتور أبو السعود فقرة ٢٣٢ ص ٢٧٣

(٢) راجع المرحوم الأستاذ أحمد نشأت في الاثبات فقرة ٩٥٤ وجرانغولان ج ٢ فقرة ١٥٠٣

(٣) نقض ١٩٣٩/١٢/١٤ الحاماة م ٢٠ رقم ٢٩٤ ص ٢٦١ وحكم من الدائرة المدنية في ١٩٣٩/١/١٢ الحاماة م ١٩ رقم ٤٤٣ ص ١١١٦

الجنائي متى نفى الخطأ عن المتهم وقضى له بالبراءة يكون في ذات الوقت قد نفى الأساس المقامة عليه الدعوى المدنية ، ولا تكون المحكمة في حاجة لأن تتحدث في حكمها عن هذه الدعوى وتورد فيه أسبابا خاصة بها^(١) .

وفي فرنسا أيضا ذهبت محكمة النقض في حكم مبدأ منذ ١٨ ديسمبر سنة ١٩١٢ - أى قبل أن تعتنق ذلك محكمتنا العليا - الى القول بوحدة الخطأ الجنائي والمدني ، وبأن أى قدر منه يكفى للمسئولية الجنائية ، ومهما كان يسيرا^(٢) ، واستقر على ذلك القضاء الغالب منذ ذلك الحين حتى الآن . كما استقر عليه قبل مصر وفرنسا القضاء البلجيكي ، وأقره الشارع هناك بنص صريح^(٣) .

أما الفقه الفرنسى فله شأن آخر ، ويبدو أن الغالب منه لا يزال عند رأيه القديم لا يحدد عنه ، من ناحية القول بازدواج الخطأ الى جنائي ومدني ، وأن الخطأ اذا كان تافها يسيرا يصح ألا يستتبع العقوبة الجنائية ، ومع ذلك يستوجب مسؤولية فاعله بتعويض الضرر المترتب عليه ، وذلك استنادا الى الاعتبارات القوية التي أشرت اليها فيما سلف^(٤) . وان كان النادر منه يميل عن القول بازدواج الخطأ الى القول بوحده^(٥) ، كما أن منه من يأخذ بنظرية وحدة الخطأ من مبدأ الأمر تخشيا مع قضاء النقض هناك^(٦) .

(١) نقض ١٩٤٣/٣/٨ رقم ٦٨٧ س ١٢ ق وراجع نقض ١٩٤٦/٤/٢٩ المحاماة س ٢٧ ملحق جنائي رقم ٩٩

(٢) نقض فرنسى مدني في ١٨/١٢/١٩١٢ سيري ١٩١٤ - ١ - ٥٢٤٠

(٣) نقض جنائي بلجيكي في ١/٣/١٨٩٤ سيري ١٨٩٥ - ٤ - ٣٠

(٤) راجع جاردو ج ٥ فقرة ١٧٧٦ وجارسون م ٢١٩ ، ٢٢٠ فقرة ١٦ وفيدال ومانيول فقرة ١٣٦ وهامش ٢ ودونديه دى فابر فقرة ١٢٦ . ومن شراح القانون المدني أبرى ورو Cours de Droit Civil Francais ج ٨ فقرة ٧٦٩ مكرر وهامش ١٨ تعليق اسمان على حكم نقض في ٢٩/٧/١٩٢٤ سيري ١٩٢٤ - ١ - ٣٢١ وريبير في تطبيقه على نفس الحكم في دالوز ١٩٢٥ - ١ - ٥

(٥) جاردو ج ٥ فقرة ٢٠٥٥ ، ٢٠٥٦

(٦) راجع مورل Morel في تطبيقه على حكم نقض في سيري ١٩١٤ - ١ - ٢٤٩

وللمزيد في هذا الموضوع راجع جرائم « الإهمال في القانون المصري » للدكتور ابو اليزيد على المنيت ص ٢٤ ، ٥٤ - ٦٦

ومع التسليم بوجاهة جانب من الاعتراضات النظرية التي وجهت الى نظرية ازدواج الخطأ نرى من جانبنا أنها أحيانا قد تكون أقدر على مواجهة واقع الحياة العملية ، بما يتوافر فيها من مرونة من شأنها أن تترك للقاضى فسحة كافية من الحرية فى تقدير المسئولتين الجنائية والمدنية بما يتلاءم مع وقائع كل حالة على حدة ، دون ضرورة من الربط بينهما ربطا قد لا يحقق معنى العدالة على الوجه المطلوب فى جميع الأحيان . هذا بالإضافة الى أن العقوبة الجنائية أمر خطير مقصود به معاقبة الجانى لا اصلاح الضرر الناجم عن فعله ، والعصمة على أية حال ليست فى مقدور أى انسان ، فلا محل للعقوبة الجنائية الا عندما يكون الخطأ على جانب ملحوظ من الخطورة بحيث تصح فيه غاية الردع والتأديب ... وأين ذلك من خطأ مسلّم مقدما بأنه عادى تافه قد يصدر من أى انسان ، ولو كان يجمع الى الحرص فى تصرفاته استقامة الخلق وسلامة التفكير ؟ .

ثم ان المسئولية الجنائية وثيقة صلة بفكرة الائم كما قلت فى مناسبة سابقة حين أن المسئولية المدنية تكاد أن تكون فى صور كثيرة مستقلة تماما عن هذه الفكرة . ومن المتصور أن يكون الخطأ الجسم كاشفا عن معنى الائم أكثر بكثير مما قد يكشف عنه الخطأ السير الذى قد لا تربطه فى الغالب أية صلة حقيقية بالائم ، ولا بالمسئولية الخلقية للانسان عن أفعاله .

وهنا ينبغى أن يراعى أيضا أنه اذا كان الائم يتطلب ارادة حرة حتى يرتبط بالسلوك الخلقى ، فليس كل فعل نابع من هذه الارادة الحرة ينبغى أن يعتبر مخالفا للسلوك الخلقى ، وبالتالي آثما ، حتى ولو أدى - بغير عمد طبعيا - الى اذى انسان برىء أو الى وفاته مادام لا يوجد خطأ حقيقى على درجة من الجسامة يكشف عن الائم فى صورة اهمال حقيقى ثابت ، أو رعونة ، أو عدم احتراز ... والى المدى الذى يستأهل تدخل الشارع بتقرير العقوبة ، وتدخل القاضى بتوقيعها .

وينبى الائم افتاء الاختيار ، كما يمكن أن ينفيه أيضا تفاهة الخطأ الذى يصح أن يصدر من أى انسان ولو كان هو بعينه رب الأسرة المعنى بشئون نفسه ، هذا الخطأ الذى لا تصح فيه غاية الردع والتأديب التى تقع فى الأساس من حلول الشرائع الوضعية وهى مستمدة من المدارس التى تؤمن بحرية الاختيار فى الخطأ العمدى كما تؤمن به فى الخطأ غير العمدى .

ولهذا الاعتبار نفسه فان عقوبة مرتكب الجريمة غير العمدية لا ينبغي أن تتدرج نحو القسوة بحسب جسامته الجريمة في تبيحتها النهائية بل بحسب جسامته الخطأ أو الاثم في ذاته . فالمعقوبة الجنائية تهدف الى تقويم اعوجاج الجاني ، وهذه هي وظيفتها الحقيقية المؤسسة على حرية الاختيار ، ولذا ينبغي أن تتناسب تناسباً طردياً مع جسامته الاثم . أما التعويض المدني وهو يهدف الى اصلاح الضرر الناجم عن الجريمة فهو الذي ينبغي وحده أن يتناسب مع جسامته الضرر .

وقد كان التشريع العقابي المصري يأخذ بهذه القاعدة على وجه مطلق فيما سبق . ولكن المادة ٢٣٨ - بعد تعديلها بالقانون رقم ١٢٠ لسنة ١٩٦٢ - أصبحت تنص على عقوبة الحبس مدة لا تقل عن ستة أشهر والغرامة التي لا تتجاوز مائتي جنيه أو احدي هاتين العقوبتين على جنحة القتل الخطأ بدون ظروف مشددة . ولكن - وهذا هو الأمر الهام - تنص في فقرتها الثالثة على أنه اذا نشأ عن الفعل وفاة أكثر من ثلاثة أشخاص فانه يصبح معاقباً عليها بالحبس مدة لا تقل عن سنة ولا تزيد على سبع سنين (١١) . كما أن المادة ٢٤٤ منه تنص على أنه يعاقب بالحبس لمدة لا تزيد على سنة والغرامة التي لا تتجاوز خمسين جنيهاً أو باحدى هاتين العقوبتين على جنحة الجرح الخطأ ، لكنها تنص في فقرتها الثالثة على أنه اذا نشأ عن الجريمة اصابة أكثر من ثلاثة أشخاص ... فان العقوبة تصبح هي الحبس مدة لا تقل عن سنة ولا تزيد على خمس سنين (١٢) .

وتقرير ظروف مشددة في جرائم القتل والاصابة خطأ تتصل بمدى جسامته الخطأ المسند الى الجاني أمر لا يعترض لنا عليه من ناحية المبدأ وذلك كالاختلال الجسيم بأصول الوظيفة أو المهنة أو الحرفة ، أو كتعاطي المسكر أو المخدر عند ارتكاب الخطأ ... لكن تقرير ظروف مشددة ترجع الى محض جسامته النتيجة النهائية أمر يتعارض حتماً مع الأساس الخلقى للمسئولية الجنائية ومع وظيفة العقوبة وهي تهدف أولاً الى تقويم اعوجاج الجاني ، ولذا ينبغي أن تتناسب مع مدى الاثم لا مع مدى جسامته النتيجة . وحيداً لو أمكن تخفيف مدة الحبس هنا ، فان العقوبات السالبة للحرية في جرائم غير عمدية تلاقي بوجه عام اعتراضاً ضخماً من الفقه الى حد أن العلامة الايطالي فرى Ferri ينادي بأن عقوبة الحبس لا مبرر

لها اطلاقاً في جريمة القتل الخطأ^(١) . فما بالك اذا كانت هذه العقوبة في القتل الخطأ قد تصل الى عشر سنين اذا نشأ عن الفعل وفاة أكثر من ثلاثة أشخاص وأيضا اذا وقعت الجريمة نتيجة اخلال الجاني اخلاقا جسيما بما تفرضه عليه أصول وظيفته أو مهنته أو حرفته أو كان متعاطيا مسكرا أو مخدرا عند ارتكابه الخطأ الذي نجم عنه الحادث (م ٢٣٨ / ٢ ، ٣) . وفي الاصابة الخطأ قد تصل الى خمس سنين اذا توافرت نفس هذه الظروف المشددة (راجع م ٢٤٤ / ٢ ، ٣)^(٢) ثم هل أدى هذا التشديد فعلا الى انخفاض في الحوادث التي من هذا القبيل أم لا منذ سنة ١٩٦٢ لغاية الآن ؟ ... شك في ذلك كثيرا ولو أن الاحصائيات ليست أمامنا ...

هل من تعارض بين الخطأ وحرية الاختيار ؟

وقد اعتقد بعض خصوم حرية الاختيار من علماء المدرسة الوضعية الايطالية أن مسؤولية الجناة عن الجرائم غير العمدية تنفى بذاتها امكان اعتبار هذه الحرية أساسا صالحا للمسؤولية الجنائية بوجه عام « فاذا جرح شخص آخر خطأ كيف يقال بأنه اختار الجريمة وهو أول من يتألم من اصابة المجنى عليه ولم تنصرف ارادته الى هذه الاصابة التي حدثت مطلقا كما هو الفرض . أين هي المسؤولية الخلقية التي تبنى عليها المسؤولية الجنائية في هذه الحالة ، وما هي قواعد الخلق القويم التي خالفها عامدا والتي يستتبعها ضميره ؟ ! »^(٣) .

La Sociologie criminelle 1893 P. 368.

(١)

(٢) وقد أبدت هذا الاعتراض عند مناقشة المشروع « بلجنة مراجعة التشريعات الجنائية » بجلسة ١٩٦٢/٦/٢٢ وكانت النية متجهة الى جعل بعض صور القتل والاصابة الخطأ جنابات معاقبا عليها بالسجن !! ولكن اللجنة اكتفت بالأغلبية بالتشديد على النحو المبين بعاليه . ومما يجدر ذكره هنا أن حتى عقوبة الحبس القصير المدة تلاقى الآن اعتراضا متزايدا لدى بعض الجنائيين الذي يرى أنها قد تؤدي الى تحطيم مستقبل المحكوم عليه . وجذا لو أمكن في الجنب غير العمدية - عندما لا يكون الخطأ جسيما - الاكتفاء بالقرامات التي يمكن تشديدها الى حد واضح مع بعض العقوبات الأخرى التي لا تصل الى سلب الحرية مثل الحرمان من بعض الحقوق والمزايا الهامة ، كحق شغل بعض الوظائف العامة ، وسحب رخصة القيادة والمصادرة ... بالنسبة للمتهم البادئ . أما بالنسبة للمتهم المائد فيمكن الحبس الذي ينبغي أن تطول مدته كلما تعددت مرات العود .

(٣) عن « المسؤولية الجنائية » المرجع السابق ص ٧

ولا ريب أن هذا النقد من أضعف ما يمكن أن يوجه الى مبدأ حرية الاختيار، بوصفه أساساً صالحاً للمسئولية الجنائية . وذلك لأن العمد غير الارادة كما سبق أن بينت ، وانتفاء الأول لا ينفي توافر الثانية . فالعمد يتضمن حرية الارادة ولكن حرية الارادة لا تتضمن العمد ، ومن ثم ففي الجرائم غير العمدية يوجد خطأ ارادى وان كان غير متعمد . وهذا الخطأ الارادى يتطلب توافر الارادة الحرة التى وجهت سلوك الجانى نحو الوقوع فى الخطأ . فالجانى اذا قد اختار الخطأ بصرف النظر عن نتيجته فى ذاتها وبصرف النظر عما اذا كان هو قد توقع هذه النتيجة أو لم يتوقعها . وهذا لا ينفيه مطلقاً أن يكون الشخص الذى تسبب فى ايداء المجنى عليه بخطئه أو برعوته أول من تألم من هذا الجرح الذى لم يتوقع حصوله . ولذلك فان كافة الشرائع تعامل الجانى غير المتعمد معاملة تختلف تماماً عن معاملة الجانى الذى تعمد ارتكاب الفعل واحداث نتيجته المباشرة . ومن ذلك نجد أن التشريع المصرى يعتبر جنحاً جميع جرائم الخطأ والاهمال ويخرجها من طائفة الجنايات (راجع المواد ٢٣٨ ، ٢٤٤ ، ٣٦٠ ع) . فلا توجد جناية واحدة غير عمدية فيه . كما أخرج نفس التشريع لنفس السبب أفعالاً كثيرة غير عمدية من نطاق العقاب بالكلية مع أنها تخضع للعقاب عندما تكون عمدية .

وعلة المغايرة فى المعاملة لا ترجع الى تفاوت فى نوع الارادة الآتية التى صاحبت السلوك المعاقب عليه ، بل ترجع الى تفاوت فى درجة الارادة الآتية التى يكشف عنها سلوك الجانى ، حتى مع التسليم بأنه فى الحالين حكم مختار . ولذا كان من شأن الاكراه أو حالة الضرورة نفى المسئولية فى الحالتين معاً : عند توافر الخطأ العمدى ، وعند توافر الخطأ غير العمدى .

فالمسئولية الخلقية التى تبنى عليها المسئولية الجنائية متوافرة فى الخطأ العمدى كما هى متوافرة فى الخطأ غير العمدى . وقواعد الحلق القويم يخالفها الجانى عندما تتجه ارادته الى ارتكاب الجريمة العمدية كما يخالفها عندما تتجه الى ارتكاب أفعال متنوعة من الرعونة ، أو الخطأ ، أو الطيش ، أو عدم التبصر ، أو ما فى حكمها . ولا محل لأى نقد صحيح يوجه الى مذهب حرية الاختيار من هذه الزاوية : زاوية المساءلة عن الجرائم غير العمدية التى أقرتها المدرسة التقليدية كما أقرتها جميع المدارس اللاحقة لها .

هذا وقد تصور فريق من الفقهاء أن الجريمة غير العمدية ربما تصدر عن طابع قسوى متميز عن طابع الجريمة العمدية ، إلا أن هذا النظر في غير محله أيضا ويعارضه الاتجاه السائد ، وذلك « لأن من يقبل على نفسه ازهاق حياة الغير عمدا ، جدير كذلك بأن يتسبب في ازهاقها اهمالا . وعدم الاكتراث بسلامة الغير ينشأ من ذات المصدر الذى يعزى اليه قتل الغير عمدا ، ألا وهو انعدام التقوى وعدم وجود الحرص على أمن الآخرين ^(١) » .

وقد تعرض « المؤتمر الدولي الرابع للدفاع الاجتماعى » الذى عقد في ميلانو سنة ١٩٥٦ لهذا الموضوع ، فذكر دى ليتالا Delitala أستاذ القانون الجنائى بجامعة ميلانو أن « مرتكبى الجرائم غير العمدية لا يشكلون فئة معينة typologie من المجرمين تتميز بخصائص بيولوجية ونفسية ، ولذلك فإن من رأيه أن الخطأ الواعى أى الاهمال المصحوب بتمثل النتيجة الضارة وتوقعها وعدم العمل رغم ذلك على تفاديها يشبه الى حد بعيد الجريمة العمدية ^(٢) » .

وقرر الطبيب دوبلينو Dublineau أن الدراسات الخاصة بتحليل النفسى وعلم البيولوجيا تدل على عمق العلاقة بين الجرائم العمدية وغير العمدية ، فلدى مرتكبى هذه الجرائم جميعها استعداد لعدم الخضوع للقواعد الاجتماعية .

وقد اتفق أعضاء القسم البيولوجى والنفسى من أقسام هذا المؤتمر على أنه لا توجد ثمة فروق أساسية من وجهة النظر البيولوجية والنفسية في الظروف المؤثرة في الجرائم التى ترتكب ضد الحياة وسلامة الجسد سواء كانت هذه الجرائم عمدية أم غير عمدية ^(٣) » .

وهذا يشير الى صحة ما لاحظته آففا من أن الاثم الذى يقع في الأساس من المسؤولية العقابية عن الجرائم العمدية هو من نفس نوع الاثم الذى يقع في

(١) راجع « فكرة القصد وفكرة الغرض والغاية في النظرية العامة للجريمة والعقاب » للدكتور رمسيس بهنام في مجلة الحقوق س ٦ ، ١٩٥٢ - ١٩٥٤ ص ٦٤

(٢) Rev. Se. Crim. 1956 P. 600.

(٣) راجع « العود الى الجريمة والاعتياد على الاجرام » للدكتور احمد عبد العزيز الألفى . المرجع السابق ص ٧٤

الأساس من المسؤولية عن الجرائم غير العمدية . فلا يوجد فارق من ناحية توافر حرية الإرادة التي تلزم - بنفس المقدار - في النوعين معا ، بل ان الفارق هو في ارادة السلوك الخطيء وتنتجته معا في الجرائم العمدية ، و ارادة السلوك الخطيء بغير نتيجته في الجرائم غير العمدية ، وهذا فارق في عمق الارادة وبالتالي في عمق الائم لا في مبدأ لزومهما ، وهو على أية حال فارق ضخم وعلى أساس منه أقيم التفاوت الطبيعي في المعاملة التشريعية بين النوعين .

المبحث الثالث

تخفيف المسؤولية وتشديدها

بمقدار اتصالها بحرية الإرادة

المسؤولية المخففة وحرية الإرادة

يعرف التشريع العقابي المصرى مظاهر متعددة لتخفيف مسؤولية الجانى مؤسسة على أسباب متصل بعضها بموضوع مدى حرية الجانى في اختيار الطريق الآثم الذى سلكه ، وغير متصل بعضها الآخر بموضوع هذه الحرية . ومن ذلك مثلا امكان الحكم على الجانى بالحد الأدنى للعقوبة ، وهذا يملكه القاضى بغير حاجة لنص خاص . ومنها امكان النزول عن الحد الأدنى للعقوبة المقررة في الجنايات ، وذلك بمقتضى نظام الظروف القضائية المخففة ، وذلك « اذا اقتضت أحوال الجريمة المقامة من أجلها الدعوى العمومية رأفة القضاة » ، فانه يجوز تبديل العقوبة بأخف منها طبقا لنظام معين بينته المادة ١٧ ع التي لها ما يقابلها في الشرائع الأجنبية ، وبوجه خاص في الشرائع الفرنسية ، والبلجيكية ، والهولندية ، والانجليزية .

و « أحوال الجريمة » التي ورد ذكرها في المادة ١٧ من تشريعنا العقابى « لا تنصب فقط على مجرد وقائع الدعوى ، وانما تتناول بلا شك كل ما تعلق بعادية العمل الاجرامى من حيث هو ، وما تعلق بشخص المجرم الذى ارتكب هذا العمل ، وشخص من وقعت عليه الجريمة ، وكذا كل ما أحاط بذلك العمل ومركبه

والمجنى عليه من الملابس والظروف بلا استثناء ، وهو ما اصطلح على تسميته بالظروف المادية والظروف الشخصية ، وهذه المجموعة المكونة من تلك الملابس والظروف التي ليس في الاستطاعة بيانها ولا حصرها ، هي التي ترك لمطلق تقدير القاضي أن يأخذ منها ما يراه هو موجبا للرأفة»^(١) .

فهذه الظروف واسعة النطاق جدا لا تصب فقط على مجرد الأحوال أو الظروف التي تتعلق بإدابة العمل الاجرامى من حيث هو ، بل أيضا على كل ما يحيط بالجاني من ظروف شخصية تكون قد أنقصت من حريته في الاختيار الى مدى أو الى آخر ، ولم تصل الى اعدام هذه الحرية بتاتا ، لأنه اذا تحقق هذا الفرض الأخير انتفى الاثم من الجاني ، في صورة عمد أو اهمال ، ولا مسئولية حيث ينتفى العمد والاهمال معا ، لانتفاء الارادة الحرة الآتمة .

ونظام الأعذار القانونية يسمح أيضا للمحكمة — أو يوجب عليها أحيانا — الحكم بعقوبة الجنحة في واقعة معتبرة جناية — أو كانت معتبرة كذلك في القانون . والأعذار القانونية وثيقة الصلة بمدى توافر حرية الاختيار عند الجاني ، وتقوم بصفة أصلية على التسليم بتوافر ارادة حرة لديه ، وان كانت مقيدة بظروف معينة تحد منها ، وتجزئ — أو تستوجب — بالتالى تخفيف مسئوليته الى مدى أو الى آخر .

والأعذار القانونية في تشريعنا العقابي ثلاثة وهي : عذر حداثة السن من ١٢ الى ١٥ سنة (م ٦٦) ، وعذر قتل الزوجة الزانية متلبسة بالزنا هي ومن يزني بها (م ٢٣٧) ، وعذر تجاوز حدود حق الدفاع الشرعى بنية سليمة (م ٢٥١) . ففي هذه الأعذار الثلاثة للمحكمة — بل عليها أحيانا — أن تحكم على المتهم بعقوبة الحبس بدلا من عقوبة الجناية المقررة أصلا للواقعة .

والأساس الفلسفى لعذر حداثة السن ينبغى أن يكون فى عدم اكتمال الادراك لدى الحدث فى هذه المرحلة (من ١٢ — ١٥ سنة) أكثر مما هو فى عدم اكتمال الارادة لديه ولنا الى ذلك عودة تفصيلية فى الفصل المقبل .

(١) نقض ١٩٣٤/١/٨ القواعد القانونية ج ٣ رقم ١٨١ ص ٢٣٥

أما عذر قتل الزوجة الزانية هي ومن يزني بها عند تلبسها بالزنا فقد نصت عليه المادة ٢٣٧ ع عندما قالت : « من فاجأ زوجته حال تلبسها بالزنا وقتلها في الحال هي ومن يزني بها يعاقب بالحبس بدلا من العقوبات المقررة في المادتين ٢٣٤ و ٢٣٦ » . والعقوبات المقررة في هاتين المادتين الأخيرتين هي الأشغال الشاقة المؤبدة أو المؤقتة المقررة للقتل العمد من غير سبق اصرار أو ترصد (م ٢٣٤) ، والأشغال الشاقة أو السجن من ثلاث سنوات الى سبع المقررة للجرح أو الضرب المفضي الى الموت بدون سبق اصرار أو ترصد (م ٢٣٦) .

والقانون المصري لا يعرف الاستفزاز كعذر قانوني مخفف الا في هذه الحالة دون غيرها ، حين يجعل بعض الشرائع الأجنبية من استشارة المجنى عليه للجاني عدرا مخففا عاما على جرائم القتل ، ومن ذلك المادة ٣٣١ من قانون العقوبات الفرنسي التي تعتبر وقوع القتل من الجاني نتيجة للضرب أو الايذاء الشديد من المجنى عليه عدرا مخففا . كما يعتبر القانون الانجليزي اثارة المجنى عليه للجاني بالقول أو بالفعل سببا يغير وصف القتل العمد Murder الى صورة القتل بغير عمد Manslaughter .

والمصدر التاريخي له هو في بعض النظم الرومانية القديمة ، وبخاصة ما كان يتعلق منها بنظام المحاكم المنزلية وسلطان الرجل على زوجته وأولاده . وقد توسع فيه الجنائيون الفرنسيون القدامى حتى أنهم طبقوه على الأب اذا قتل ابنته الزانية وشريكها ، ثم احتفظ به الشارع الفرنسي لأنه رأى أن يضع فيه قيودا جمة تحول دون تسرع المحلفين في التقرير بعدم الادانة لو أنه ترك الأمر لمطلق تقديرهم ، فلم يقصد به في الأصل وضع عذر معف من العقاب كما قد يتبادر الى الذهن لأول وهلة .

والأساس الفلسفي لتقرير هذا العذر هو حالة الاستفزاز التي تلازم غالبا هذه الجريمة . أو بعبارة أخرى أن المادة ٢٣٧ تنشئ قرينة قانونية قاطعة لمصلحة الزوج المضدوع بأنه كان في حالة من الانفعال الوقي التي أثرت في حريته في

الاختيار ، وهو اعتبار شخصى بحث يمثل الحكمة من العذر وعلة وجوده ، وهو لا يمس فى شئء ماديات الجريمة التى لا تخرج عن كونها قتلا عمدا ، أو ضربا مفضيا للموت بكل أركانها ونتائجها الموضوعية .^(١)

ومما قد يتصل أيضا بالجبر والاختيار فى الشرائع الوضعية بوجه عام موضوع الدفاع الشرعى (م ٢٤٥ - ٢٥٠ ع مصرى) وكذلك عذر تجاوز هذا الدفاع بنية سليمة (م ٢٥١) . وقد نصت هذه المادة الأخيرة على أنه « لا يعفى من العقاب بالكلية من تعدى بنية سليمة حدود حق الدفاع الشرعى أثناء استعماله إياه دون أن يكون قاصدا أحداث ضرر أشد مما يستلزمه هذا الدفاع . ومع ذلك يجوز للقاضى إذا كان الفعل جنائية أن يعده معذورا إذا رأى محلا لذلك وأن يحكم بالحبس بدلا من العقوبة المقررة فى القانون » .

وشرط امكان التمتع بهذا العذر هو ابتداء توافر أركان الدفاع الشرعى . وهذا الدفاع يعد فى تشريعنا العقابى من أهم التطبيقات العملية المباشرة لنظرية الاباحة كما أشارت إليها المادة ٦٠ ع ، وقد حددت أحواله وقوده المواد من ٢٤٥ الى ٢٥١ . ومنذ أيام الرومان كان الدفاع الشرعى سببا معروفا لامتناع المسئوليتين الجنائية والمدنية معا ، كما يتضح من أقوال الفقيه جايوس فى المتنون *Les Institutes* ، والخطيب الشهير شيشرون *Cicero* ، ثم انتقل الى التشريع الفرنسى القديم بوصفه سببا مانعا للعقاب فى بعض الأحيان عند الحصول على خطاب بالفران *lettre de remission* ثم أصبح سببا للاباحة فى أول تشريع للشورى الفرنسية .

وقد اختلفت الآراء فى تحديد أساس عدم استحقاق العقاب عند توافر الدفاع الشرعى . فأسندته بعض الفرنسيين فى القرن الثامن عشر الى نظرية العقد

(١) راجع فى هذا العذر جاردو ج ٢ فقرة ١٣٩ وشوفو وهيلى ج ٤ فقرة ١٤٦٧ وجارسون م ٢٢٤ فقرة ٢٩ وبلانش ج ٥ فقرة ٥٢ ، ومؤلفنا فى « جرائم الاعتداء على الأشخاص والأموال فى القانون المصرى » طبعة خامسة ١٩٦٥ ص ٧٦ - ٨٥ والدكتور محمود مصطفى « الخاص » فقرة ٢٠٩ - ٢١٣ والدكتور عبد المهيمن بكر المرجع السابق ص ٩٣ - ١٠١

الاجتماعى ، قائلين ان من شروط هذا العقد أن تتولى الدولة الدفاع عن الأفراد الا اذا لم تتمكن لسبب ما ، فيتولى كل فرد الدفاع عن نفسه بنفسه . وأسندته عدد منهم - ولا يزال - الى نظرية الاكراه ، على أساس أن أى عدوان يسلب المعتدى عليه حريته فى الاختيار فلا تبقى الا غريزة البقاء بسلطانها الذى يتجاوز فى قوته سلطان القانون^(١) .

كما أسنده آخرون الى حالة الضرورة ، بالأقل عندما يكون التناسب كافيا بين قوة الاعتداء والقوة التى تستخدم فى دفعه ، والضرورة بدورها تال من حرية اختيار المضطر الى مدى أو الى آخر ولنا عودة الى ذلك فى مبحث لاحق .

وحاول الفيلسوف الألماني هيغل Hegel تحليل الدفاع الشرعى بقوله ان عدوان فرد على فرد نفى لسلطان القانون ، ودفع هذا العدوان نفى لهذا النفى ، فهو بالتالى اثبات لسلطان القانون . كما حاول غيره تعليله بالقول ان الدفاع الشرعى يتضمن مقارنة بين حقين يتنافى أحدهما مع وجود الآخر ، فينبغى تضحية حق المعتدى احتراماً لحق المعتدى عليه ، لأنه أقوى قدراً وأجدر منه بالحماية .

وتلتقى الشرائع كافة فى عدم العقاب على الدفاع الشرعى ، لكنها تختلف فى تحديد نطاقه ، فبعضها يجعل منه سبباً عاماً للإباحة على كل جرائم النفس

(١) لذا يرى الفقيه الإيطالى كزارا Carrara مثلاً أن أسباب الإباحة يمكن ان تدخل فى الركن الأدبى او المعنوى للجريمة لامتناعه أن الاعتداء الذى يبيح الدفاع الشرعى من شأنه أن ينال من حرية الاختيار فينبغى بالتالى الركن المعنوى . وتبرير الإباحة على هذا النحو قيل فى نقده أنه ان كان يصلح فى حالة الدفاع الشرعى فهو لا يصلح لتبرير حالات الإباحة الأخرى التى لا تنفى حرية الاختيار مثل حق الجراحة وحق مزاوله الرياضة .

وعلى أية حال فان هذا النقد لا يمكن أن يمس صحة القول بمساس الاعتداء الذى لا يمكن دفعه بوسيلة أخرى بحرية الاختيار لدى المدافع . ولا تعارض بين هذا القول وبين القول بأن الإباحة تستند أيضاً الى نص صريح ، كما تستند الإباحة فى سائر صورها الأخرى التى تتوافر فيها حرية الاختيار الى نصوص صريحة فى القانون .

والمال التي تقع من المدافع على المعتدى ، ومنها الشرائع الايطالية والالمانية والهولندية والسويدية والهنغارية والاسبانية . ومن ناحية المصلحة التي يرد عليها الاعتداء نجد من الشرائع ما لا يعينها ، ويبيح الدفاع بالتالي عن كافة المصالح على حد سواء ، ومنها الشرائع الايطالية والالمانية والنسائية والسويسرية .

ذلك حين تحصر شرائع أخرى المصالح التي يجوز دفع الاعتداء عليها في نطاق دون آخر ، ومنها الشرائع الهنغارية والهولندية والاسبانية وبعض الولايات السويسرية . وكلها تلتقي عند اباحة الدفاع عن نفس المدافع ، لكنها تفتوت في شأن مدى اباحة الدفاع عن المال ، وعن نفس الغير . وقد انتهج تشريعا المصري خطة اطلاق حق الدفاع عن نفس المدافع ونفس غيره وقيدته بالنسبة للدفاع عن المال بقيود تافهة تكاد تكون نظرية صرف ، وفعل ذلك أيضا التشريع الفرنسي .

وأيا كان الرأي الصائب في تعليل الدفاع الشرعي كسبب اباحة ، وتعليل تجاوزه بحسن نية كعذر قانوني ، فانه مما لا يتعارض مع أى تعليل القول بأن الاعتداء على النفس أو المال ، أو عليهما معا ، يثير في الانسان انفعال غريزة الدفاع عن النفس والمال وحب البقاء ، وهي تال بلا ريب ولو منالا جزئيا من حرية الاختيار ، خصوصا متى توافرت جميع الأركان القانونية المطلوبة في الدفاع الشرعي ومنها ركن تعذر الاحتماء في الوقت المناسب برجال السلطة العامة لدفع الاعتداء ، فهذا الاعتبار يقع في الأساس من تقرير الشارع لمبدأ الاباحة في الدفاع الشرعي مع وضع جملة ضوابط وقيد له حتى لا يساء استخدام الحق فيه .

ماذا عن أثر العواطف والانفعالات ؟

عين تشريعا العقابي ثلاثة أعتذار قانونية كما قلنا وهي عذر حدائة السن من ١٢ - ١٥ سنة ، وعذر قتل الزوجة الزانية متلبسة بالزنا ومن يزني بها ، وعذر تجاوز حدود حق الدفاع الشرعي بنية سليمة . ولم يجعل استغزاز المجنى عليه للجاني عذرا قانونيا عاما على نحو ما فعل مثلا التشريع الفرنسي في المادة ٣٢١ التي تنص على أن وقوع القتل من الجاني نتيجة للضرب أو للايذاء الشديد من المجنى عليه يقتضى تخفيف العقاب على نحو معين .

ولم يتحدث تشريعنا العقابي عن أثر العواطف والانفعالات والاثارات في المسؤولية بوجه عام مع أنها تنال بلا ريب من حرية الجاني في الاختيار خصوصا عند الأشخاص الذين يتمتعون بطبيعة عصبية أو بحساسية خاصة نحو أمر معين . ويقول الدكتور محمود مصطفى عن هذه الانفعالات ان «منها ما يكون من الشدة بحيث يدفع بعض الناس الى ارتكاب الجريمة ، كالغيرة والانتقام والغضب والخوف والبغضاء وما إليها . كما أن من الناس من يقع تحت تأثير أفكار دينية أو اجتماعية يتعصب لها الى حد أن يهون في نظره ارتكاب الجرائم في سبيل الانتصار لها . ومن المسلم به أن العواطف أيا كانت لا تفقد صاحبها القدرة على الإدراك ، كما أنها لا تعدل القدر اللازم من حرية الاختيار . وان كان لا ينكر أن لبعضها تأثيرا في نطاق هذه الحرية ، وهو أمر يدخل في سلطة القاضي التقديرية عند الحكم بالعقوبة^(١) .

وقد رأى بعض التشريعات أن ينص على هذه النتيجة منعا لأية محاولة لادخال العواطف ضمن العاهات العقلية . فالقانون الايطالى مثلا ينص في المادة ٩٠ على أن حالات التأثير بالعاطفة لا تمنح ولا تنقص من الاسناد ، وعلى هذا نص أيضا في المادة ١٢٣ من مشروع القانون الفرنسى . أما القانون المصرى فخلو من النص على حكم هذه الحالة ، ولاشك أنه لم يقصد الخروج على القاعدة المتقدمة ، وآية ذلك أنه يتكلم على تأثير بعض العواطف ، في المسؤولية الجنائية . فالمادة ٢٣٧ وهى تتكلم عن قتل الزوج زوجته عند ضبطها متلبسة بالزنا ، لا تعفى الزوج من المسؤولية كلية وانما تنقص منها فقط . وكذلك المادة ٢٥١ ، وهى تتكلم عن

(١) وفي هذا تقول محكمة النقض أن « مناط الاعفاء من العقاب لفقدان الجاني شعوره واختياره في عمله وقت ارتكاب الفعل هو ان يكون سبب هذه الحالة راجعا - على ما تقضى به المادة ٦٢ من قانون العقوبات - لجنون أو عاهة في العقل دون غيرهما . فاذا كان المستفاد من دفاع الطاعن هو انه كان في حالة من حالات الاثارة أو الاستفزاز غلبته فالحالته الى فعلته دون ان يكون متمالكا ادراكه فان ما دفع به لا يعد في صحيح القانون عذرا معفيا بل هو دفاع لا يعدو أن يكون مؤذنا بتوفر ظرف قضائى مخفف يرجع مطلق الأمر في اعماله أو اطراحه لتقدير محكمة الموضوع دون رقابة عليها من محكمة النقض » (نقض ١٣ ابريل سنة ١٩٦٤ مجموعة احكام النقض س ١٥ رقم ٥٨ ص ٢٩٥ . وانظر كذلك نقض ١٢ ديسمبر سنة ١٩٦٦ س ١٧ رقم ٢٣٧ ص ١٢٤٢ و ٢٥ مارس سنة ١٩٦٨ س ١٩ رقم ٦٦ ص ٣٥٠ .

تجاوز حدود الدفاع الشرعى لا تمنى الفاعل من الاسناد كلية ، وانما تقرر له عقوبة مخففة ، ومن هذا يتبين أن الشارع قد اختار من العواطف أشدها ، فجعلها تغير من نوع الجريمة أو اعتبارها عذرا مخففا ، أما ما عداها فلا يكون له من تأثير الا فى الحدود الممكنة للقاضى ^(١) .

وهذه الحدود الممكنة تسمح للقاضى المصرى أن ينزل بالعقوبة درجة واحدة أو درجتين عند تسليمه بتوافر ظرف من الظروف القضائية المخففة وذلك بحسب نص المادة ١٧ عقوبات . وهذه السلطة فى التخفيف واسعة النطاق ومن شأنها أن تحقق عدالة العقاب فى كثير من الصور اذا أحسن القاضى استخدامها ، لكنها مع ذلك بحاجة الى المزيد من التنظيم التشريعى لها ، تنظيم يضع فى الاعتبار التفاوت الهائل فى درجة الاثم بين القاتل تحت تأثير سورة الغضب أو الانفعال ، والقاتل عن اصرار سابق . فان أى انسان مغرط فى حساسيته ممكن أن ينقلب - بسهولة - الى قاتل عمد اذا اجتمع له الى الافراط فى الحساسية الافراط فى الاجهاد الذهنى أو الجسمانى ، مع وجود معد للاستعمال فى متناول يده .

فالاعتداء فى مثل هذه الظروف يكشف عن درجة من الاثم تختلف تماما عن درجة الاثم التى يكشف عنها الاعتداء فى روية وهذوء . ثم ان الباعث على الاعتداء قد يتفاوت من واقعة الى أخرى تفاوتاً جسيماً ، وهذا الباعث ينبغى أن يلعب دوره الهام - من الناحيتين التشريعية والقضائية - فى الكشف عن درجة الاثم .

فحبذا لو تدخل الشارع لتنظيم أثر الانفعالات المبالغية والدوافع النبيلة بنصوص صريحة تترك للقاضى فسحة كافية فى التقدير ، وفى نفس الوقت توفر للجانى ضمانات كافية ضد احتمال خطأ القاضى أو سوء تقديره ، عندما يثبت تماماً أن هذا الجانى يستحق رعاية خاصة ، بأن يكون لمثل هذا الجانى حق مقرر فى الاستفادة من نظام « الظروف القضائية المخففة » متى ثبت حدوث استفزاز انتقص من حرية الاختيار لديه ، أو متى ثبت توافر الدافع النبيل .

(١) عن مؤلفه فى « شرح قانون العقوبات . القسم العام » ١٩٦٩ فقرة ٣٤٢ ص ٤٧٠ ، ٤٧١

وهذه الاعتبارات كلها تثيرها الانفعالات والعواطف الطبيعية التي تعتمل في نفس كل انسان عادي ، أما اذا تبين من ظروف الواقعة أن انفعالات الجاني وعواطفه غير طبيعية وتم عن توافر مرض عصبى أو نفسانى لديه فإن موقف مثل هذا الجاني يكون مرتبطا بموقف القانون من حالات الجنون الصريح والعاهات العقلية بمختلف أنواعها . وهذا موضوع آخر سنفرد له فيما بعد مبحثا على حدة تتناول فيه موقف المجرمين الشواذ بوجه عام من موضوع الادراك والاختيار .

المسئولية المشددة وحرية الإرادة

وما يصدق في شأن حرية الاختيار على تخفيف المسئولية يمكن أن يصدق أيضا على تشديدها . وتشديد المسئولية يكون في حالة توافر ظروف مشددة سواء أكانت ظروفًا عينية أم شخصية ، وهى تنغير من جريمة الى أخرى ولا تخضع لنظرية عامة ، لكنها تفترض كلها توافر حرية اختيار كافية لدى الجاني . ومن ذلك مثلا ظرف الاكراه في السرقة وهو ظرف عيني ، وظرف الخادم بالأجرة في السرقة وهو ظرف شخصى .

ومن أسباب تشديد المسئولية سببان عامان على جميع الجرائم ، وهما من طبيعة واحدة وان اختلفت شروطهما وآثارهما : ونقصد بهما ظرف العود *recidive* وتعدد الجرائم *concours d'infractions* ومظهر اشتراكهما في الطبيعة أنهما يمثلان حالة المجرم المدمن على الجريمة ، المحتاج بالتالى الى تقويم ارادته عن طريق معاملة خاصة من الشارع تختلف عن معاملة المجرم الذى يحاكم لأول مرة عن جريمة واحدة قارفها .

ويحظى المتهم العائد بعناية خاصة من علمى الاجرام والعقاب لأن حالته تمثل فشل العقوبة التى سبق توقيعها عليه بقدر ما تمثل نزعاً الى الجريمة قد تكون متأصلة لديه . وقد تكون بسبب هذه الحقيقة الاجتماعية المعروفة وهى أن نداء الضمير فى الانسان يضعف كلما تهادى فى طريق الشر وكلما وجد أمامه من قدوة سيئة . والانسان كما يقول الأستاذ تارد *Tarde* فى فلسفته الجنائية لا يقلد غيره فقط بل انه ميال الى تقليد نفسه أيضا بتكرار أفعاله السابقة .

وقد اصطلحت الشرائع على تشديد العقوبة على المتهم العائد بغير موافقة تامة من جميع المدارس ، فمن أنصار المدرسة التقليدية الجديدة من اعترض على التشديد للعود بالقول بأن جسامه الجريمة تظل على حالها فلا تزداد خطورتها بمجرد أن لفاعلها صحيفة سوابق .

لكن عيب هذا الاعتراض أنه يهدر الجانب الأدبي للمسئولية الذى يتمثل فى اصرار الجانى على سلوك سبيل الجريمة ، هذا الاصرار الذى لا يظهر له أى دور الا اذا سلمنا ابتداء بتوافر حريته فى الاختيار ولو الى مدى معين . وبعبارة أخرى أنه اذا كانت خطورة الجريمة تظل على حالها رغم العود ، فان اثم الجانى لا يظل على حاله ، والاثم يقع فى الأساس من المسئولية الخلقية وبالتالي من تقدير العقوبة .

ولكن حتى من وجهة النظر الى اثم الجانى يلاحظ بعض الجنائين مثل الفقيه جارو Garraud والأستاذ جاروفالو Garofalo وغيرهما أن مسئولية المجرم العائد أقل أدبيا من مسئولية المجرم البادئ لأن قوة مقاومته لدوافع الشر قد تكون ضعفت بسبب فساد الأنظمة العقابية التى خضع لها من جانب ، وبسبب ميل النفس الى العودة الى سلوكها السابق من جانب آخر ، فهى تحتاج فى هذه العودة الى مجهود أقل مشقة كما يتبين من بعض الدراسات النفسية . وبعبارة أخرى أن ارادة الشر تقوى عند الاصرار على الاندفاع فى طريق الجريمة بقدر ما تضعف تدريجيا ارادة الخير وكتاهما دفينه فى نفس كل انسان .

« وينكر البعض الرأى القائل بأن العود ينقص من درجة اذئاب (اثم) العائد ، فمع التسليم بأن تكرار ارتكاب الجرائم كثيرا ما يرجع الى مختلف الظروف المحيطة به ، وفساد الوسط الذى يعيش فيه والفقر الذى يطحنه بكله ، والعقبات التى تصادفه فى بحثه عن عمل ، والمشطات التى تمنعه من النهوض بعد التردى ، وما يؤدى اليه كل ذلك من ضعف خلقى وتبلد حسى ، فضلا عما يتلقاه فى السجن من خبرات شريرة وقذوات سيئة ، الا أن ذلك لا يجيز القول بصفة مطلقة بعدم مسئولية العائد أو بمسئوليته مخففة ، اذ أن ذلك يؤدى الى توقيع عقوبة شديدة على المجرم المبتدئ وتخفيف العقوبة على العائد ، وهو أمر لا يجيزه منطق ولا عدل ..

ومن الواضح أن الدفع لتخفيف مسئولية العائد بما يحيط به من ظروف سيئة يقوم على فكرة تعارض مبدأ حرية الارادة ، وهو المبدأ الذى جعلناه أساسا للمسئولية الجنائية . وأية كانت قيمة الحجة التى تستند على عيوب الوسط الاجتماعى أو المؤسسات العقابية ، إلا أنها لا تجيز المطالبة بالغاء نظام العود ، اذ من الأولى العمل على محو تلك العيوب — مع اعطاء القاضى الحق فى تقديرها عند الحكم — دون تفل عن هذا النظام الذى لا بد منه لتدعيم الالتزام الذى يفرض على الجانى عدم الوقوع مرة أخرى فى الجريمة ، حتى يتطابق الالتزام القانونى بعدم العودة الى الجريمة ، مع الدافع الاجرامى الذى يعمل فى نفس العائد . ويمترض أندرو على ما ذكره أورانو من أن العقوبة الثانية يكون لها وقع أشد من العقوبة الأولى لأنها تنفذ على أفراد معينين من الناحيتين الجسمانية والحلقية ، بالقول بأنه من الأمور الخطيرة التسليم بهذه الحجة ، اذ أنها تعتمد على اعتبارات تجريبية ليست لها — فى رأيه — أية قيمة قانونية ، وأن رفض نظام العود اعتمادا على هذه الحجة يعنى معارضة صريحة لقواعد المنهج القانونى^(١) .

ويمزو أندرو أساس المطالبة بالغاء نظام العود الى فهم خاطئ لمعنى الجزاء ، اذ يرى أنصار الالغاء أن الغرض من العقاب يقتصر على وضع جزاء عن الفعل المرتكب مقدرا من زاوية موضوعية بحتة ، أى بالقياس الى ما يحققه من ضرر بالأموال والمصالح التى يحميها القانون ، وبمعنى آخر منظورا اليه باعتبار أن له كيانا خاصا مستقلا عن شخصية فاعله ، ولذلك لا يتصور أنصار الالغاء قيام رابطة بين مجرد وقائع تبرر التشديد للعود^(٢) .

لكن هذه الاعتراضات كلها تضعف مع ذلك اذا راعينا أن المجرم العائد سبق أن تلقى انذارا من الهيئة الاجتماعية ممثلا فى حكم الادانة فلم يأبه به وأسقطه من حسابه . وكذلك اذا راعينا أن مصلحة الهيئة الاجتماعية هى فى أن تكون العقوبة

Renato Dell, Andro : La recidiva nella teoria della norma penale,
Palermo 1950 P. 28.

(١)

(٢) عن « العود الى الجريمة والاعتياد على الاجرام » المرجع السابق

ص ١٠١ - ١٠٣

شديدة ومناسبة بمقدار ما يكشف سلوك الجاني من نزعة خطرة لديه . فاعتبارات السياسة العقابية قد تفسر التشديد للعود أكثر مما يفسره اعتبار العدالة المجردة ، وذلك بمقدار ما ينبئ العود عن قيم فاسدة لدى المائدين ، أو بالأقل عن ضعف خلقى لا يقل في خطره عن خطر الانحراف والجنوح . ولذا نجد اتجاهها عاما في كافة الشرائع لتشديد العقوبة بسبب العود مع اختلاف طبيعى في تحديد صورته وشروطه وآثاره .

* * *

أما تعدد الجرائم فهو يمثل حالة الجاني الذى يقارف جريمتين أو أكثر قبل صدور حكم نهائى عليه في أية جريمة منها . فهو يختلف عن العود في أنه في المود يقارف الجاني جريمته الجديدة بعد سبق الحكم عليه نهائيا في جريمة سابقة ، أما في التعدد فهو يقارفها قبل الحكم عليه في أية جريمة ، وقبل أن يتلقى بالتالى اندارا قضائيا بعدم العودة الى سلوكه الآثم ، لذا فهو يعد أقل اثما وخطورة من المجرم العائد لكنه أشد اثما بطبيعة الحال من الجاني الذى يرتكب جريمة واحدة فصعب .

ومع ذلك يقول الأستاذ جاروفالو بإمكان المساواة أحيانا بين حالة العود وتعدد الجرائم ، وبأنه من الممكن اعتبار الجاني معتادا الاجرام ولو لم يسبق اداتته بسبب احدى جرائمه^(١) . لكن الشرائع المختلفة استقرت على عدم المساواة بين العود وبين تعدد الجرائم في مدى المسؤولية ، فحين يعتبر العود ظرفا شخصيا مقتضيا بذاته تشديد العقاب على الجاني فان التعدد لا يقتضى غالبا تشديد العقاب مهما كشف من اصرار ارادة الجاني على تحدى أحكام القانون . بل يتخذ الموضوع في المعتاد صورة أخرى ، وهى هل ينبغى أن تعدد عقوبات الجاني بقدر عدد جرائمه أم يكتفى بعقوبة واحدة فحسب ؟ وقد تباينت الشرائع في الاجابة على هذا السؤال واتجه تشريعنا الى تعدد العقوبات كقاعدة أصلية مع وضع بعض قيود هامة تحد من نطاق تمدها استوحاها بوجه خاص من قانون العقوبات الايطالى .

الفصل الثانى

فى نقص الإرادة أو انتفاؤها

كمعارض للمسئولية العقابية

ينت فى الباب السابق كيف أن المدارس العقابية اتجهت وجهات متباينة فى تعيين أساس المسئولية الجنائية . فهو فى المدرسة التقليدية توافر الإرادة الحرة لدى الإنسان ، الى حد أن هذه الإرادة تعتبر فى تقدير بعض أنصار هذه المدرسة مطلقة من كل قيد ومتساوية عند البشر جميعا .

ثم ينت كيف أن المدرسة الوضعية الإيطالية أنكرت مبدأ توافر الإرادة الحرة لدى الإنسان انكارا تاما خصوصا عند بعض مؤسسى هذه المدرسة ، ومنهم بوجه خاص لومبروزو وفري الى حد اسناد الجريمة الى عوامل متصلة بطبيعته وميراثه وبيئته ، فضلا عن تكوينه الجسدى والنفسى . ومن ثم فإن أساس حق العقاب لديهما هو مجرد رغبة الهيئة الاجتماعية فى وقاية نفسها من جرائم الجريمة حيثما وجدت ، وعلاج حاملها عن طريق الردع الخاص كلما أمكن ذلك .

وبين تطرف هاتين المدرستين ذكرت أنه توجد مدارس أخرى توفيقية تشمل آرائها بوجه خاص فى المدرسة التقليدية الجديدة التى تسلم بفكرة توافر الإرادة الحرة لدى الإنسان ، أى بنظرية المسئولية الأدبية والخلقية لكنها تذهب الى أن هذه الحرية ليست متساوية ولا مطلقة ، بل مقيدة بعوامل الوراثة والبيئة والتكوين الفطرى للإنسان وذلك عن طريق التقيد بما تقود اليه تجارب الواقع قبل رغبة التقيد بفلسفة معينة دون أخرى .

وتشربنا العقابى المصرى لم يخرج عن هذا النطاق الأخير ، فأساس المسئولية فيه هو التسليم بتوافر الإرادة الحرة عند الإنسان بغير القول مقدما بأنها مطلقة ولا متساوية عند البشر أجمعين . فهو يفاير بين الجناة فى مدى المسئولية ، وبالتالي فى مقدار العقوبة ، وهو يقرر امتناعها أصلا كلما ثبت انتفاء الإدراك لمثل الجنون ، أو انتفاء حرية الاختيار لمثل الاكراه المادى أو المعنوى ، وهو يقرر نقص المسئولية بمقدار نقص الإدراك لمثل حداثة السن . فالأحوال التى قد تعترض مسئولية الجانى

فيه أربع : أولاها حالة الاكراه أو الضرورة (م ٦١) ، وثانيها حالة المجرمين الشواذ وهم المصابون بجنون أو بعاهة عقلية (م ١/٦٢) ، وثالثها حالة السكر وما في حكمه مثل الغيوبة الاضطرارية (م ٢/٦٢) ، ورابعها حالة الأحداث الجانحين (م ٦٤ - ٧٣) .

فهذه الأحوال الأربع تشترك كلها في أنها تنال من مسئولية الجاني فتعدها أو تنتقص منها بحسب الأحوال ، ويغلب على أولاها التأثير في حرية اختياره حين يغلب على باقيها التأثير في مدى ادراكه . ولما كان يلزم لقيام المسئولية الجماعية توافر الاختيار والادراك معا ، لذا فإن انتفاء أى من عنصرها يكفى لانتفاءها ، ونقصان أى منها يكفى لنقصانها بالتالى .

وهذه الأحوال نفسها لا تمنع المسئولية أو لتخفيفها تعالج بطبيعة الحال في جميع مؤلفات القسم العام من التشريع العقابى من زوايا الأحكام التشريعية والفقهية المرتبطة بها وما يترتب عليها من نتائج . أما هنا فينبغى أن تتناول بوجه خاص الأساس الفلسفى الذى تقوم عليه ، وهو مدى تأثيرها في ارادة الجاني أو في وعيه وما يتصل بهذا التأثير من مناقشات قد يغلب فيها الطابع الفلسفى على الطابع التشريعى أو الفقهى .

وانما ينبغى أن يراعى على أية حال أن الفصل التام بين الزوايا الفلسفية والفقهية في خصوص عوارض المسئولية هذه أمر يبدو محالا بالاضافة الى أنه أمر غير مرغوب فيه ، خصوصا اذا روعى ما ذكرته في الباب الأول من ضرورة مراعاة الارتباط الوثيق بين العلم الوضعى وبين الفلسفة أيا كان نوعها . ومن ثم لا ينبغى بحال الفصل بينهما اذا أريد الحكم على صحة العلم وصحة الفلسفة معا . وقد كان هذا النظر نصب أعيننا وتطلبنا منه أن يقود خطى بحثنا هذا حتى نهايته للحكم على صحة الأسانيد الفلسفية للحلول التشريعية ، ونرجو ألا يكون هذا الأسنوب قد ضلل طريقنا أو قادنا الى غير ما تؤمله فيه من نتائج .

وفيما يلى سنعرض تباعا لعوارض المسئولية التى وردت في تشريعنا العقابى بنفس الترتيب الذى وردت فيه . وبحيث يكون التعرض لها من زواياها العامة

بمقدار اتصالها المباشر بمبدأ حرية الإرادة وما يتصل به من ضرورة توافر الإدراك أيضا ، وبحيث نخصص لكل منها مبحثا على حدة على النحو الآتي :

المبحث الأول - الإكراه وحالة الضرورة بمقدار اتصالهما بحرية الإرادة .

المبحث الثاني - موقف المجرمين الشواذ من حرية الإرادة .

المبحث الثالث - موقف المجرمين السكارى من حرية الإرادة .

المبحث الرابع - موقف الأحداث الجانحين من حرية الإرادة .

المبحث الأول

الإكراه وحالة الضرورة

بمقدار اتصالهما بحرية الإرادة

يلتقي الإكراه مع حالة الضرورة في أنها يسلبان الإنسان حريته في الاختيار سلبا تاما أو جزئيا بحسب الأحوال ، ويؤثران بالتالي في إرادته الى المدى الذي قد يسمح بالقول باتفاء مسؤوليته جنائيا عن تصرفاته .

والإكراه قد يكون ماديا يشل إرادة الجاني بقوة مادية لا قبل له بمقاومتها ، وتجمع المدارس العقابية والشرائع على أن المكروه ماديا لا يسأل جنائيا . وقد يكون الإكراه معنويا يقيد إرادة الجاني تقييدا أدبيا بعوامل قد يمكن مقاومتها بمجازفة كبيرة ، أو بقدرة غير مألوفة لدى الإنسان العادي الذي لأجله تقررت قواعد المسؤولية الجنائية والاعفاء منها . ولذا قد يتفاوت الرأي في شروط الاعفاء من المسؤولية هنا وأحواله بين مدرسة وأخرى ، أو بين تشريع وآخر .

ويشبه الإكراه المعنوي في هذا الشأن حالة الضرورة من ناحية الخلاف حول شروط توافرها وحول مدى تأثيرها في المسؤولية الجنائية ، ويعتبرها الرأي السائد من صور الإكراه المعنوي ومن تطبيقاته ، وقد اعتبرها التشريع المصري مساوية في الأثر - وهو امتناع المسؤولية الجنائية - للإكراه بصورته المادية والمعنوية .

وينفى الاكراه فى الجانى حرية الارادة - أو ينال منها - ولا ينفى الادراك ، لأن المكره انسان متمتع بكامل قواه العقلية ، لكنه ليس حرا فى اختيار سلوكه دون آخر ، وفى ذلك ما يكفى للقول بامتناع مسئوليته الجنائية ، وكانت المادة ٦٥ من تشريع سنة ١٨٨٣ تنص على أنه « اذا أكره المتهم على فعل جناية أو جنحة بقوة لا يستطيع مقاومتها فلا يعتبر ما وقع منه جناية أو جنحة » .

ولم تردد هذا النص التشريعات اللاحقة ، لكن القاعدة التى كانت تقرها أولية ليست بحاجة الى نص ، اذ أن من أسس قيام المسئولية الجنائية توافر حرية الاختيار كما قلنا ، فاذا انتفت الحرية انتفت المسئولية ، لذا لم تنص هذه التشريعات اللاحقة على حالة الاكراه المادى هذه مكتفية بالنص على حالة الضرورة أو الاكراه المعنوى ، على اعتبار أن هذه الأخيرة وحدها هى التى قد تثير شبهة أو ترددا من ناحية شروطها ومدى تأثيرها فى مسئولية الجانى ، لأنها تسلبه اختياره سلبا جزئيا فحسب .

وقد غنيت شرائع أجنبية كثيرة بالنص على أثر الاكراه فى منع المسئولية الجنائية ، كما عنى بعضها بتعريف هذا الاكراه فى صورته المعنوية أو المادية . فقانون العقوبات الفرنسى ينص فى المادة ٦٤ على أنه « لا جناية أو جنحة اذا ما وجد الفاعل ٥٥٠ ازاء قوة لا قبل له على ردها ٥٥٠ » . وتشبهها المادة ٤٠ من قانون العقوبات الهولندى و ٧١ من قانون العقوبات البلجيكى .

كما ينص قانون العقوبات الايطالى فى م ٤٥ على أنه « لا عقاب على من قارف الفعل بسبب حادث فجائى أو قوة قاهرة » كما عاد فى م ٤٦ فقرر أنه « لا عقاب على من قارف الفعل بسبب اكراه الغير باعتداء مادى لا يمكن مقاومته أو التخلص منه بوسيلة أخرى . وفى هذه الحالة يكون مقارف الاكراه مسئولاً عن الفعل » .

أما التشريع الألماني فقد وضع فى المادتين ٥٢ ، ٥٤ تعريفا لحالتى الاكراه المعنوى والضرورة ، ولم يضع أى تعريف للاكراه المادى أسوة بشرائع كثيرة ترى أن الاكراه المادى لا يحتاج الى نص صريح مادام من شأنه أن يسلب حرية الاختيار سلبا تاما ، وهى نفس خطة التقنينات المصرية اللاحقة لتقنين ١٨٨٣ .

وينص التشريع البولوني في المادة ١٩ على أنه « لا يعد الفاعل مرتكباً لجريمة إذا ما أتى فعلاً تحت تأثير اكراه طبيعي ليس بمقدوره مقاومته ». وينص في المادة ٢٢ على أنه « لا جريمة على من يقوم بعمل لتجنب خطر مباشر يهدد مصلحة له أو لآخر إذا كان هذا الخطر لا يقبل الدفع بوسيلة أخرى » .

أما في القانون الانجليزي فلا يوجد نص صريح وإنما جرى الفقه هناك على أن الاكراه المادى وحالة الضرورة والدفاع الشرعى والغلط والخديعة كلها دفعوع تخضع لأحكام عامة تقتضى اذا ثبتت صحتها عدم توقيع العقاب . ويشبهه التشريع الأمريكى والاسترالى والنيوزيلاندى « والعلة في ذلك أن العقاب يعتبر صدى حقيقياً للاختيار السليم . وهذا الاختيار المتطلب من جانب القاعدة الجنائية لا يتحقق مع الظواهر اللاشعورية أو الانعكاسية ، لأنه في كلتا الحالتين لا وجود للإرادة بمعناها الواسع ، وبالتالي لا يستقيم هذا المعنى في الاطار القانونى ما لم تكن الإرادة متكاملة وغير ناقصة » ^(١) .

وقد أوضح الفقيه الانجليزي بلاكستون حكمة ذلك قائلاً : « ان أية ارادة يمتد إليها أى ضغط سواء كانت اكراها أم ضرورة من شأنه أن يجعل العمل لا مفر منه يعتبر قهراً لهذه الإرادة المنساقفة الى الفعل ، الذى لا يتقبله حكم الفاعل المتعقل فيما لو تركت له ارادته الطبيعية . ولما كانت العقوبة توقع على سوء استعمال الإرادة الحرة التى وهبها الله للانسان فمن العدل اذن أن يلتبس له العذر عن الأعمال التى يرتكبها تحت هذا الضغط » ^(٢) .

عن الاكراه المادى

والاكراه المادى *Contrainte physique* له صور متعددة . وأول صورة قد ترد بالخطر هي صورة الاكراه الذى قد يستعمله انسان على آخر بأن يقيد وثاقه

(١) راجع رسالة الدكتور ذنون أحمد الرجيو عن « النظرية العامة للاكراه والضرورة » ١٩٦٨ - ١٩٦٩ ص ٤ وهو يحيل القارئ الى :

L. Burdick. The Law of Crime 1946 No. 198 P. 266.

Harry Best ; The Crime and the Criminal Law, New-York 1930 P. 11

Marc Ancel et Radsinoney : Introduction au Droit Criminel de L'Angleterre 1959 P. 53 et suiv.

Blackstone : Common Law P. 38.

(٢)

فيسلبه ارادته . فمثلا اذا سطا لص على صراف يعمل لحساب شركة من الشركات وانتزع منه مال الشركة بالقوة والاكراه المادى ، مما أدى الى امتناع الصراف عن توريد المال المسروق للجهة التى تملكه ، فلا يمكن أن يعد الصراف بطبيعة الحال خائنا للأمانة ولا مستولا بأى وجه عن ضياع مال الشركة . وهذه صورة واضحة لا تثير أدنى صعوبة فى نفي حرية الاختيار .

وإذا سجن شخص شاهدا فأغلق عليه الباب من الخارج لمنعه من الذهاب لأداء الشهادة فى قضية ، فلا يسأل الشاهد عن جنحة الامتناع عن الشهادة . وإذا حرك انسان يد آخر فجعلها تضرب شخصا ثالثا ، فلا يسأل صاحب اليد التى ضربت عن جنحة ضرب ٠٠٠٠ . وهكذا ، كما يعتبر المرض قوة قاهرة اذا بلغ من الجسامة الحد الذى يعيق المريض بصفة مطلقة عن أداء واجب يفرضه عليه القانون^(١) .

ومن الاكراه المادى كل ما يمكن وصفه بأنه من قبيل السبب الأجنبى للواقعة ، مثل القوة القاهرة أو الحادث الفجائى . وهما يعتبران أيضا من أسباب امتناع المسؤولية المدنية بالتعويض طبقا للمادة ١٦٥ من التقنين المدنى التى نصت على أنه « اذا أثبت الشخص أن الضرر قد نشأ عن سبب أجنبى لا يد له فيه كحادث مفاجئ أو قوة قاهرة ٠٠٠ كان غير ملزم بتعويض هذا الضرر ، ما لم يوجد نص أو اتفاق على غير ذلك » .

وضوابط القوة القاهرة أو الحادث الفجائى فى النطاق الجنائى هى نفس ضوابطها فى النطاق المدنى ، والسائد هو أنهما يمثلان معنى واحدا ، سواء من ناحية العناصر المطلوبة فيهما أم من ناحية الأثر المترتب عليهما . وهذا المعنى يشير الى كل أمر « لم يكن فى وسع الادراك الآدمى أن يتوقعه ، وإذا أمكن توقعه فانه لايمكن مقاومته » ، وذلك على حد تعريف الفقيه الرومانى ايلبيان Ulpian فيلزم فى أيهما بالتالى توافر شرطين : هما عدم امكان التوقع Imprevisibilité وعدم امكان الدفع Irresistibilité .

(١) جارسون م ٦٤ فقرة ٧٤

فاذا أمكن توقع الحادث حتى لو استحال دفعه لم يكن قوة قاهرة ولا حادثا فجائيا وكذلك اذا أمكن دفعه حتى لو استحال توقعه . والمعيار هنا موضوعي لا ذاتي ، فيجب أن يكون عدم امكان التوقع ولا الدفع مطلقا لا نسبيا ، وأن تكون الاستحالة مطلقة ، لا بالنسبة للمتهم وحده بل بالنسبة لأي شخص قد يكون في موقعه ، أسوة بنفس الضابط المدني في تقدير استحالة التوقع والدفع بالنسبة للمدين بالتعويض^(١) .

عن الاكراه المعنوي وحالة الضرورة

وامتناع مسئولية الجاني في حالة الضرورة état de nécessité أيضا - لا في حالة الاكراه فحسب- نظرية قديمة فمنذ قرون طويلة كان يقال بأن الانسان لا يعد سارقا اذا سرق في مجاعة رغيفا من الخبز يدفع به عن نفسه خطر الموت جوعا . وكان البعض يعلل امتناع المسئولية هنا بنظرية العقد الاجتماعي ، فيقول ان من شروط هذا العقد العودة عند الحاجة الشديدة الى نظام الملك الشائع ، فيصبح الجميع شركاء في الخبز الذي قد يملكه أحدهم وحده . وكان الفقيه جروسيوس Grotius يشترط لذلك عدم حاجة صاحب الخبز الى ما أخذ منه ، وأن يرد السارق ما أخذه عند المقدرة ، ولم يكن الفقيه بافندروف Puffendorf يشترط ذلك .

وفي القرن السابع عشر ظهرت نظرية امتناع المسئولية للاكراه المعنوي ، وهي أهم من نظرية الضرورة ، اذ مقتضاها أن كل من يكون في حالة ضرورة يفقد حرته في الاختيار فلا يخضع الا لفريضة حب البقاء التي قد توجهه نحو الجريمة ، اللهم الا اذا كان بطلا مضحيا بنفسه لبقاء الآخرين ، لكن هذا ليس بالانسان العادي الذي لمثله تقرر الأحكام العقابية . وقد ساعد على تعليل امتناع المسئولية

(١) راجع الدكتور السنهوري « الوسيط » ج ٣ فقرة ٥٨٧ ص ٧٧٨ وما بعدها . وراجع في الموضوع الدكتور سليمان مرقس في رسالته عن « دفع المسئولية » ص ١٩٧ وما بعدها « والفعل الضار » ص ١١٢ والدكتور عبد الحى حجازى في « الالتزامات » ص ٤٧٨ والدكتور اسماعيل غانم في « أحكام الالتزام » ج ١ سنة ١٩٥٦ ص ٨٢ والاستاذ حسين عامر في « المسئولية » فقرة ٣٧٣ ص ٣٥٦

بالاكراه المعنوى شيوع الاعتقاد فى ذلك العصر بأن لدى الانسان ارادة حرة توجهه حيثما شاءت ، فاذا سلبت منه الارادة لا محل لمساءلته سواء أكان مصدر سلبها اكراها ماديا أم معنويا .

على أن حالة الضرورة بدأت تتميز تدريجيا عن حالة الاكراه المعنوى من ناحيتين : أولاها أن الاكراه المعنوى يقع من انسان على انسان ، أما حالة الضرورة بالمعنى الدقيق فهي تنجم عن فعل الطبيعة ، أو عن فعل السلطة العامة fait du prince وثانيتهما : أن الاكراه المعنوى يسلب الانسان حريته فى الاختيار سلبا تاما أو جزئيا بحسب جسامته ، كما فى حالة ذلك الذى يرتكب جريمة تحت تأثير اكراه أو تهديد باستعمال سلاح من آخر . أما حالة الضرورة فقد لا تسلبه حريته فى الاختيار سلبا كليا ولا جزئيا بل قد تقتضى فحسب موازنة عاقلة - لها ما يبررها - بين طريقين : فيقبل الانسان على أقلهما ضررا بدافع من احساس طبيعى لا يصح أن يعد اثما من الناحية الجنائية .

فالانسان الذى يعطى حقنة لمرضى بحاجة لاسعاف عاجل - وهو غير مرخص له باعطاء الحقن - بدلا من انتظار حضور الطبيب الذى قد يجيء بعد فوات الأوان يختار فى الواقع بين طريقين : هما اما انقاذ المريض ، ولو بمخالفة القانون الذى يمنعه من حقنه ، واما الامتناع عن انقاذه احتراما للقانون ، فيختار الطريق الأول غير مسلوب الارادة فى حقيقة الأمر بل مدفوعا فحسب بشعور انسانى قوى ويبعث من تصرف حكيم .

ومع ذلك جرى الفقه السائد على اعتبار وصفى الضرورة والاكراه المعنوى مترادفين يمكن أن يحل أيهما محل الآخر من باب التجاوز فى التعبير ، لأن أركانهما متداخلة وأثرهما واحد ، وهو امتناع مسئولية الجانى . وأغلب الظن أن شارعنا المصرى انصرف ذهنه الى الجمع بين الحالين معا بوصفهما يتضمنان شيئا واحدا فى المادة ٦١ منه ومعتبرا للضرورة بالتالى من صور الاكراه المعنوى الذى ينال من حرية الاختيار لدى الجانى .

ذلك أن المادة ٦١ من تشريعنا المصرى تنص على أنه « لا عقاب على من ارتكب جريمة ألجأته الى ارتكابها ضرورة وقاية نفسه أو غيره من خطر جسيم

على النفس على وشك الوقوع به أو بغيره ، ولم يكن لارادته دخل في حله ، ولا في قدرته منعه بطريقة أخرى » .

وورد في تعليقات الحقانية عن هذه المادة أنها « مأخوذة بالنص من المادة ٦٤ من قانون العقوبات الفرنسي ، وهي على ما فسرهما القضاة ربما كانت وافية بالمرام ، ولكن اذا أخذت بنصها تشير الى الاكراه المادى وهو ما لا يقع الا نادرا . ومن القوانين الحديثة ما يعين بأكثر وضوحا نوع الاكراه الذى يعتبر مانعا من العقاب كالقانون الألماني مثلا حيث يقول في المادة ٥٢ ما نصه « لا عقاب على فعل متى كان فاعله أكره على اثباته بقوة لا قبل له بردها ، أو أكره بتهديد مقترن بخطر محقق بشخصه أو بحياته أو بحياة أحد ذوى قرباه ، ولم يتمكن من دفعه بغير ذلك .

وكالقانون الطليانى حيث يقول في المادة ٤٩ « لا عقاب على من يأتى فعلا متى أكرهته عليه ضرورة تنجية نفسه أو غيره من خطر جسيم ومحدد مهدد لشخصه ، ولم يكن هذا الخطر نتيجة عمل أتاح باختياره وليس في وسعه أن ينجو منه بوسيلة أخرى » . والقانون الانكليزى فى هذه المسألة موافق فى الواقع ونفس الأمر للقانون الطليانى ... » .

وهذا البيان المأخوذ من تعليقات الحقانية يكفى بذاته لملاحظة التقارب الواضح بين الشرائع فى شأن حالة الضرورة - أو الاكراه المعنوى - من ناحية أثرهما فى امتناع المسؤولية ، بل أيضا فى شأن الشروط اللازم توافرها فى أيهما للوصول الى هذه النتيجة على النحو الذى رددته المادة ٦١ من تشريعنا العقابى .

اثر الاكراه - بنوعيه - وحالة الضرورة فى الإرادة

ويعتبر المذهب السائد حاليا فى بلادنا الاكراه بنوعيه - المادى والمعنوى - سببا لامتناع مسؤولية الجانى non-culpabilité لأنهما يؤثران فى حرية اختياره فيقضى أولهما عليها قضاء تاما ، وينقص منها ثانيهما الى الحد الذى يكفى لاعفائه من المسؤولية . واذا كان للاكراه هذا الأثر بغير كبير تردد ، فإن حالة الضرورة

أثارت بعض التردد حول ما اذا كانت تعتبر سببا موضوعيا لابطاح الفعل
fait justificatif أم سببا شخصيا مانعا للمسئولية ، كما أثارت نقاشا فلسفيا
- من قديم - حول الزاوية التى تصلها بموضوع المسئولية الجنائية بوجه عام .

وفى هذا الشأن تعددت الآراء بين الفلاسفة ، فقد كان من رأى الفيلسوف
هيجل Hegel أن امتناع العقاب فى حالة الضرورة أساسه أن حق الحياة أسمى
من سائر الحقوق الشخصية ، فاذا تعارض مع أى حق آخر فهو أسمى منه وأجدر
بالحماية . ويربط هيجل بين هذا المبدأ ومبدأ الصراع بين الفكر والمادة الذى
يسود فى رأيه موكب التاريخ . ولما كان للفكر السيادة على المادة ، فان من
المنطقي أنه اذا دخلت الحياة فى صراع مع المادة يكون للحياة الانسانية التفوق
والأولوية . ومن ثم فان حالة الضرورة تقوم فى نظره عند تساوى الحقوق
المتصارعة ، ولا تقوم اذا كان الدفاع عن الحياة فى مواجهة مصلحة تربو عليها من
ناحية قيمتها مثل مصلحة حياة الفرد ازاء حياة الجماعة .

وكان من رأى عمانوئيل كنت Em. Kant أن العقاب عند توافر حالة
الضرورة لا جدوى من ورائه ، لأنه لا يهدف الى تحقيق العدل المطلق ، ورغم
أن كنت يعتبر من أبرز أعلام الفلسفة المثالية التى تأبى الاعتراف بمبدأ جواز
مخالفة أحكام قانون العدل المطلق الا أنه مع ذلك ذهب الى القول بأنه « ليس
هناك ولا يمكن أن يكون هناك قانون جنائى يحكم بالاعدام على ذلك الشخص
الذى يشرف على الفرق فيزيح منافسه من على خشبة النجاة التى لا تحتل
الاثنين معا لكى ينقذ نفسه من الموت . فالعقوبة التى يهدده بها القانون لن تكون
أكبر بالنسبة له من خسارة حياته ، ولذا فان هذا القانون لن تكون له الفاعلية
التي يهدف اليها . فالخوف من أذى غير مؤكد لن تكون له فاعلية الخوف من
أذى مؤكد ...

« والأخذ بالجانب القانونى من فلسفة كنت والقول بعدم فاعلية العقاب فى
جريمة الضرورة ليس معناه العدول عن الفلسفة المثالية والاتجاه الى التحليلات
الوضعية التى تسبغ على الفعل الضرورى صفة المشروعية ، لأننا رأينا أن عدم

عقاب الفاعل لا يخرج الفعل عن اعتباره شرا في ذاته ، وهذا مستفاد من تعاليم كنط التي تقول : « لا يمكن أن تكون هناك ضرورة تجعل ما هو غير مشروع مشروعا » (١) ...

ومن أقدم النظريات في هذا الشأن نظرية تعليل الضرورة بتوافر الاكراه المعنوي « ومنبت هذه النظرية يرجع الى القانون الروماني ، ثم تلقاها فقهاء القرون الوسطى وعنوا بالتوسع فيها . وكانوا يبررون بها انعدام مسئولية الأتباع عما يرتكبونه من جرائم نزولا على ارادة سادتهم من الأشراف ذوى السلطان . وفي أوائل العصر الحديث أخذ بها كثير من الكتاب ولا سيما الشراح الفرنسيون الأقدمون .

وفكرة النظرية أن الانسان في هذه الأحوال وان كان لارادته دور تلعبه في الاختيار اذ تختار أهون الشرين الا أن مجال حرية الاختيار ضيق الى أدنى حد . ومتى لاحظنا طبيعة الناس وما ركب فيهم من ضعف وغريزة البقاء نجد أن ارادة الانسان تحت تأثير هذه العوامل مسوقة حتما الى ارتكاب الجريمة وان كان يبدو في الظاهر أنها حرة في ذلك ، فهي في الواقع مكرهة على اتيان الجريمة . والقانون وهو يوضع لتنظيم أمور الناس وسلوكهم يجب أن يراعى طبيعتهم ولا يتطلب منهم ما يتجاوز طاقتهم البشرية . وكيف يطاع الشارع اذا تطلب من الفرد اذا تعارضت حياته مع مال الغير أو حياة الغير أن يفرط في حياته هو وأن يبقى على غيره وعلى ماله ؟ نعم ليس بالمستحيل أن يسلك بعض الناس هذا المسلك . ولكن هؤلاء استثناء شاذ للناس عامة ، وعلى المشرع أن يراعى طبيعة الناس الغالبة لا القديسين والشهداء .

ويعيرون على هذه النظرية أنها غير منطقية مع نفسها . فان القول بوجود الاكراه يتنافى مع قيام حرية الاختيار ولو أن مجال هذه الحرية ضيق .

(١) راجع رسالة الدكتور ابراهيم زكي اخنوخ « عن حالة الضرورة في قانون العقوبات » ١٩٦٩ ص ٤٢ . وهو يحيل القارئ الى :

Fabisch (Joseph) : Essai sur l'état de nécessité. Grenoble 1903 P. 80.

Foriers (Emile) : L'état de nécessité en droit pénal. Paris, 1951 P. 106.

ثم ان هذه النظرية تؤدي في التطبيق الى وضع القاضى أمام صعوبة جسيمة ، اذ ليس من الهين تبين الحالة النفسية وقت الخطر ومعرفة الى أى حد كانت حرية الشخص مقيدة وهل تعتبر الحالة حالة اكراه أم مجرد داية لتخفيف العقاب .

وفضلا عن هذا فانه يعاب على هذه النظرية ما يعاب على سابقتها من أنها لا تبرر انعدام المسؤولية اذا وقعت الجريمة من شخص آخر غير من يحيط به الخطر اللهم الا في بعض صور كما لو كانت تربط الاثنين صلة وثيقة كبنوة أو أبوة أو ما إليها^(١) .

* * *

وهذه الانتقادات في مجلتها محل نظر فيما يبدو لنا ، فان القول بوجود اكراه يتنافى مع قيام حرية اختيار محدودة لا اعتراض عليه من الناحية الفلسفية لأن الأصل في حرية الاختيار أنها دائماً مقيدة بقيود تتراوح في مداها بحسب ظروف الزمان والمكان . وهذه الحرية قد تضيق وقد تتسع وليس ثمة ما يمنع من أن تكون محكومة في بعض الأحوال بظروف الضرورة أو الاكراه المعنوى الذى قد يعلم هذه الحرية أو ينال منها منالا جسيما . بل انه ليس بين الاختيار والجبر حتى في صورتها المألوفة تعارض محتوم ، بل تكامل وتفاعل على ما سأيته في مناسبة لاحقة .

أما الاعتراض بأن نظرية الاكراه المعنوى تؤدي في التطبيق الى وضع القاضى أمام صعوبة جسيمة فهو اعتراض في غير محله أيضا لأن من واجب القاضى دائما أن يتخطى جميع الصعوبات وأن يحقق جميع الملبسات بما فيها الحالة النفسية وقت الخطر ومدى تأثيرها في حرية الجانى . وأما القول بأنها لا تبرر انعدام المسؤولية اذا وقعت الجريمة من شخص آخر غير من يحيط به الخطر فهو قول يتوقف في مدى صحته على ظروف الواقعة التى من واجب القاضى تحقيقها وتقديرها — بالإضافة الى واجب الشارع في تنظيمها وتحديدها .

هذا وقد تردد شراح النصوص الوضعية في شتى البلاد بين هذه الاتجاهات الفلسفية المتنوعة ولذا ذهب بعض الشراح في فرنسا الى وضعها بين أسباب

(١) عن « المسؤولية الجنائية » المرجع السابق ص ٤٠٦ — ٤٠٧

الاباحة^(١) ، كما ذهب الى مثل ذلك رأى ضعيف في فقهاء المصري^(٢) . وطبقا لهذا المذهب الأخير تنشئ الضرورة حقا في دفعها عن طريق الجريمة ، كحق الدفاع الشرعى سواء بسواء ، وهذه هى أيضا نظرية القانون الألماني .

وأساس هذا الحق هو قاعدة أن « الضرورات تبيح المحظورات » . فمن المصلحة اتقاء ضرر شديد بضرر أخف منه ، ولا مصلحة للهيئة الاجتماعية في معاقبة انسان ارتكب محظورا تحت ضغط ظروف قوية ولدفع خطر شديد كان يهدده مع أنه كان من مصلحتها دفع هذا الخطر ولو بالقوة المادية . وهذا هو المذهب المادى فى تفسير حالة الضرورة وهو وحده الذى يلتزم مع اعتبارها سببا عينيا من أسباب اباحة الافعال فى ذاتها .

الا أن المذهب السائد فقها فى تفسير حالة الضرورة يستند الى القول بأن الفاعل فى حالة الضرورة لم يكن حر الاختيار فى تصرفه ازاء دفع الخطر الجسيم الذى كان يهدده أو يهدده غيره ، فهو كان مقيدا فيه الى المدى الذى يكفى لمنع مسئوليته ، حتى ولو توافر له قدر محدود من الاختيار بين سلوكين مختلفين . فحالة الضرورة — كالاكراه بصورتيه المادية والمعنوية — تنال من حرية الاختيار التى تقوم عليها فكرة الاثم من الزاوية الشخصية للجاني مرتبطة بالزاوية الموضوعية للفعل فى ذاته . وعلى فكرة الاثم تقوم قاعدة المسئولية الجنائية فى الشرائع المعاصرة بوجه عام .

ويبدو أن هذا هو مذهب القانون المصرى المستفاد من الأعمال التحضيرية للمادة ٦١ ، اذ كان أصلها فى التشريع هو المادة ٦٥ من قانون سنة ١٨٨٣ وكانت تتحدث عن الاكراه المادى وحده . وورد فى محضر مجلس شورى القوانين عنها « أن الذى كان يظن هو أن هذه المادة لا يراد بها الا حالة الاكراه على الفعل ، وكان اللازم على ذلك تغيير نصها ، ولكن علم بعد الاستفسار عن حقيقة المراد أنه يشمل الاكراه وغيره^(٣) » .

(١) راجع مثلا دوندييه دى فابر فى المطول فقرة ٢٨٢ ص ٢٢٩

(٢) راجع مثلا الدكتور عبد الحميد بدوى « محاضرات فى قانون العقوبات

المقارن » ١٩١٤ ص ١٤٠

(٣) محضر جلسة ١٩٠٣/١١/٢ ملحق الوقائع المصرية فى ١٩٠٢/١١/٢٥

وقد انتهى الأمر الى احلال المادة ٦١ من التشريع الحالي محل المادة ٦٥ هذه وهو ما يحل على الاعتقاد بأن الفكرة السائدة في ذهن واضعيها كانت اعتبار حالة الضرورة من صور الاكراه ، ومرتبة نفس أثره وهو امتناع مسؤولية الجاني بمقدار مساسها بحرية الاختيار المطلوبة لمبدأ المسؤولية الجنائية لا اباحة الفعل في ذاته . وقد استقر الفقه في بلادنا لذلك على أن الاثنين معا - حالة الضرورة والاكراه بنوعيه المادى والمعنوى - يرتبان امتناع المسؤولية للجاني بحسب مدى اتصالهما بارادة الجاني وبالتالي بحرية اختياره « ومن أجل ذلك قيل بأن علة الاعفاء منها هو الاكراه الذى يكون فيه الجاني . وهو تعليل يستقيم مع بعض صورها ، وهى الاكراه المعنوى بمعناه الخاص والضرورة الملحة التى يتحقق فيها معنى الاكراه ، ولكنه لا يستقيم فى الصورة الأخرى التى لا يكون فيها أى معنى من معانى الاكراه ، والأوفق أن يقال فى مثل هذه الأحوال بأن علة الاعفاء هى المصلحة الاجتماعية التى ترجى من الاعفاء ، واتقاء الفائدة من العقاب ، لأن من يرتكب جريمة فى مثل هذه الظروف لا يستحق المؤاخذه ^(١) » .

ومن الناحية المدنية يحول الاكراه المادى دون امكان المساءلة بالتعويض طالما توافرت له شروط القوة القاهرة أو الحادث الفجائى ، ما لم يوجد نص أو اتفاق على غير ذلك (راجع المادة ١٦٥ من التقنين المدنى) . أما حالة الضرورة فهى لا تحول دون امكان المساءلة المدنية بالتعويض الذى يراه القاضى مناسبا (م ١٦٨ منه) ، أى بتعويض مخفف . فهى - بحسب الأعمال التحضيرية للتقنين المدنى - « تؤدى الى التخفيف اذا لم يكن للمضروب نصيب فى قيامها ، ويظل محدث الضرر مسئولاً فى هذه الحالة ، ولكنه لا يكون ملزماً الا بالتعويض الذى يراه القاضى مناسبا ، باعتبار أنه ألجئ الى ارتكاب العمل الضار وقاية لنفسه أو

(١) عن الدكتور السعيد مصطفى السعيد المرجع السابق ص ٤٤٨ . وراجع فى هذا الموضوع جرانولان ج ٢ فقرة ١٠٧١ ، وبدوى وشيرون رقم ١٢ ص ٢٩٦ ، والدكتور محمد مصطفى القللى « فى المسؤولية الجنائية » ١٩٤٨ ص ٤٠٣ - ٤١٠ ، والدكتور محمود نجيب حسنى « شرح قانون العقوبات » القسم العام ١٩٦٢ ص ٦٦٨ - ٦٧٠ ، والدكتور محمد محبى الدين عوض « القانون الجنائى فى التشريعين المصرى والسودانى » ١٩٦٣ ص ٥٤٨ - ٥٥٠ .

لغيره من ضرر محقق أشد خطرا ، فهو من هذه الناحية أسير تبعة وأخف وزرا .. »

وهذه المسؤولية المدنية تكفى بذاتها كيما تنفى صفة الإباحة عن الجريمة التي قد تقع دفعا للخطر في حالة الضرورة ، وتتمشى تماما مع موقف فقهاء العقابى عندما اعتبرها من أسباب امتناع مسؤولية الجاني اللاصقة بشخصه لا من أسباب إباحة الفعل في ذاته ، إذ أن أسباب الإباحة تحول دون إمكان المسؤوليتين الجنائية والمدنية معا ، على النحو الذى يحدث مثلا في الدفاع الشرعى إذا توافرت أركان نشوئه ولم يقع تجاوز في استعماله .

ويراعى أن القانون المدنى لا يعتبر حرية الاختيار أساسا لازما للمساءلة في كل الصور ، بدلالة إمكان الحكم بتعويض مدنى على المضطر ، وعلى المتبوع عن فعل تابعه ، وعن حيازة الشيء استنادا الى مسؤولية « قبول المخاطر » *acceptation du risque* التي تسمح بالمساءلة بالتعويض في كثير من الأحوال رغم انتفاء الخطأ في جانب المسئول بالتعويض . وهذه الأحوال مؤسسة على بعض القرائن القانونية في الإثبات التي قد تكون قاطعة أو غير قاطعة والتي لا مقابل لها في الشرائع العقابية الحديثة التي لا تسلم بنظرية الخطأ المفترض بقرائن وبالتالي لأمثال تطبيقات نظرية قبول المخاطر ، أو تحمل التبعة .

المبحث الثاني

موقف المجرمين الشواذ من حرية الإرادة

المطلب الأول

مدى الإرادة

في بعض صور الشواذ

يشير موضوع المجرمين الشواذ لمشكلات كثيرة متصلة بعلوم متنوعة كالاجرام وعلم النفس الجنائى والاجتماعى . ومن زاوية مدى حرية الإرادة — وهى مرتبطة وثيق ارتباطا بما عداها من زوايا — أجمت البحوث العلمية على أن مسؤوليتهم من الدقة بمكان ملحوظ .

وقد أجمعت الشرائع الحديثة على نفي المسؤولية الجنائية للمجنون كلية . ولم يكن الأمر كذلك في العصور القديمة والوسطى حين كان المجنون الكلى بعاقب كغيره ، بل ظل المجنون يحاكم في الصين الى عهد قريب ، لكن كان للسلطة الادارية حق تخفيف العقاب عنه .

وتميل المدرسة الوضعية الايطالية الى التخلص من بعض القتلة المجانين وقت ارتكاب جريمتهم ولو باعدامهم اذا كان لا يرجى شفاؤهم ، لا لردع غيرهم بطبيعة الحال ، بل استنادا الى ضرورة الدفاع الاجتماعى وحدها . الا أن هذا النظر لا يلقى تأييدا من رأى العام ، ومن سائر المدارس العقابية الأخرى ، لأن اعدام المجنون — مهما ظهر خطره — اجراء غير عادل .

عن التخلف النفسى

وتعريف الجنون من أصعب الأمور من الوجهة الفنية ، وقد تعددت تعريفاته ، فعرفه البعض بأنه يمثل « حالة الشخص الذى يكون عاجزا عن توجيه تصرفاته على صورة صحيحة بسبب توقف قواه العقلية عن النمو أو انحرافها أو انحطاطها ، بشرط أن يكون من ضمن الحالات المرضية المعينة » ^(١) . وعرفه البعض الآخر بأنه « عدم قدرة الشخص على التوفيق بين أفكاره وشعوره وبين ما يحيط به لأسباب عقلية » ^(٢) .

وبعض الناس يتصور أن المجنون هو من فقد الادراك تماما ومعه حرية الاختيار ، فأصبح يتصرف من غير وعى . ذلك مع أن الواقع هو أن المجنون كثيرا ما يتصرف تصرفات واعية ، وربما لا تخلو من عمق وترابط وقد لا يختلف في مظهره عن سليم العقل ، فلا يميزه عنه الا أن بعض تصرفاته يبدو غامضا غير مفهوم ،

(١) الدكتور جازنيه Garnier في « جمعية الدراسات التشريعية » .
راجع جازنيه ١ فقرة ٣١٩ ص ٦٢٣
(٢) « الطب الشرعى في مصر » للدكتورين سدى سمث وعبد الحميد عامر
طبعة ١٩٢٥ ص ٤٦٢

لكنه يعد نتيجة حتمية لاختلال قواه العقلية ، ومنطقية مع مقدمات معينة أوجدها هذا الاختلال في ذهن صاحبه .

والجنون ليس اسما لمرض واحد ، فأحيانا يكون مستديما ، كما قد يكون دوريا أو متقطعا . وأحيانا يكون عقليا ، كما قد يكون جنونا أدبيا صرفا Folie Morale متخذاً صورة فقدان الاحساس الأدبي ، أى القدرة الكافية على التمييز بين الخير والشر . وهذا الأخير من أعقد المسائل وأدعائها الى اختلاف الرأى فيه . اذ أن المتهم يكون عاديا في ارادته وذكائه لكنه فاقد بالقطرة احساسه الخلقى . ثم ان تشخيصه صعب ، وكل ما قد يدل عليه هو انتفاء الباعث الواضح للجريمة من جهة ، وبلادة المتهم بعد ارتكابها من جهة أخرى فلا يبدو عليه أى ندم ولا شعور باللم .

وهذه الصورة يطلق عليها أيضا وصف « الحالة السيكوباتية » Psychopathic state وهى تسمية أطلقها العالم الألماني كوخ Koch منذ سنة ١٨٨٨ ، وهى ينبغى أن تلقى عناية خاصة من فلسفة القانون بالنظر الى وثيق اتصالها بمشكلة حرية الاختيار .

ويمكن أن يطلق عليها أيضا وصف « حالة التخلف النفسى » أو بالأحرى الروحى ، وهى تتجم فى الراجح عن تخلف روحى عريق فى تطور الحاسة الخلقية التى ينبغى أن تتطور - عند الأشخاص الأسوياء - بمقدار تطور الوعي ، وفى اتساق منظم معه حتى تهب لصاحبها تناسق الشخصية ولو عن طريق الألم أو بالأدق عن طريق الانماط الصحيح من الألم^(١) .

وتخلف الحاسة الخلقية عن التطور يؤدى بطبيعة الحال الى نحو الأثرة والافراط فى الاحساس بالذات ، وبالتالى الى كل مظاهر السلوك الاجتماعى أو الى بعضها ، ومنها الجريمة خصوصا عندما تقع هذه الجريمة على النقيض من النواميس

(١) راجع ما سبق فى ص ٢٤٩ ، ٢٥٠

الطبيعية للأخلاق ، وبصرف النظر عن مدى مخالفتها لأحكام التشريع الوضعي المطبق في زمان ومكان معينين .

وهذا التخلف قد يصيب من ناحية مبدئه بنسب مختلفة بعض الأفراد ، كما قد يصيب بعض الجماعات ، لكنه لا يصل الى مرتبة الجنون الخلقى الا اذا وصل ضعف الحاسة الخلقية عند فرد معين الى مستوى قد يكون هو بعينه مستوى انعدامها أو ما يقاربه . ولعل هذا النوع من الجنون يمثل عندئذ صورة أخرى من صور ارتداد الإنسان *atavism* الى أصله الحيواني التي يؤمن لومبروزو بتوافرها لدى بعض الجناة بالقطرة والتي يربط بينها وبين بعض المعالم التشريحية لدى هذه الطائفة . الا أن الارتداد - أو ان شئت التخلف - ليس له معالم تشريحية ، بل نفسية - روحية فحسب تتجلى في نوع خاص من السلوك الاجتماعي البدائي .

وعلى أية حال ففي تحليل أعراض هذه الحالة بوجه عام يقول الدكتور أكرم نشأت إبراهيم : « لا تميز حالة التخلف النفسى فى سن مبكرة بانحراف خطير لاختلاط أعراضها بمظاهر السلوك السوى للطفل ، وان كان الصغار المتخلفون نفسيا يكونون أقل استجابة من الصغار الأسوياء لوسائل التربية والتقويم المتبعة .

غير أن مظاهر هذه الحالة تبدو واضحة جلية ، حالما يبلغ صاحبها دور المراهقة ، لاحتفاظه - رغم تكامل نموه العقلى والجسمانى - بسلوكه الطفلى العاثر ، المتصف بالاندفاعية والأخلاقية والأناية واللاتكيفية ، وهى السمات الرئيسية للتخلف النفسى .

فالاندفاعية *impulsiveness* التى يتصف بها ، تبدو فى جريه وراء أهواء اللحظة الراهنة ، دون تقدير لما كان من تجارب الماضى ولما سيكون من أهداف المستقبل .

والاخلاقية *immorality* تبرز فى انطلاقه نحو اشباع لذاته حيثما يجدها ، بلا رعاية لقواعد الأخلاق والآداب .

والأنانية selfishness تبرز في اتخاذها من البيئة وموضوعاتها وسائل لارضاء رغباته الجامعة ، بلا مبالاة لما قد يسبب ذلك للغير من المحن والكوارث والآلام .

أما اللاتكيفية inadaptability فانها تتجسم في اصطدامه المتواصل مع المجتمع ، نتيجة عدم توافقه مع القيم والمعايير التي ألفتها الجماعة .

والمتخلف النفسى الى جانب ذلك كله ، كذوب لا يقيم في قوله أو عمله وزنا للصدق ، مغرور بذاته ينقصه الاستبصار بما هو مصاب به من اضطرابات ، عديم الحجل والندم ، عاجز عن المشاركة على أى عمل مفيد بعيد المدى ، لا تدع له تقلباته الانفعالية مجالا للاستقرار ، تسوده فجاجة عاطفية ، لعدم قدرته على اكتساب عواطف سوية فاضحة ، يتطلب تكوينها تكتل عدة اتصالات منسجمة حول موضوع معين اقترن بخبرات خاصة متكررة .

أما مستوى الذكاء لدى المتخلف النفسى ، فانه يكون غالبا متوسطا أو فوق المتوسط ، وقلما يقل عن المعدل الوسطى ، هذا اذا اتبعنا في قياس ذكائه اختبارات الذكاء المقتنة ، أما اذا قسنا ذكاءه في ضوء القاعدة التى تعتبر مدى قدرة الفرد على التكيف مع البيئة أساسا لدرجة الذكاء فان حظ المتخلف النفسى من الذكاء يكون ضئيلا الى حد كبير .

وقد تعددت التصنيفات التى أوردها الباحثون لحالات التخلف النفسى ، ونحن نفضل منها التصنيف الذى صنف المتخلفين نفسيا ، على أساس الأسلوب الذى يتهجونه فى سلوكهم ، الى نمطين هما :

١ - النمط العدوانى ، ويتبع فى سلوكه أسلوبا عدوانيا عنيفا ، يجعله خطرا دائما يهدد المجتمع ، لما يديه من تحد ساخر فقط لنظم الجماعة .

٢ - النمط المراوغ وينهج فى سلوكه أسلوب التلقيق والاهمال ، والمماطلة ، والتقاعد ، والتسكع وعدم الاكتراث لشيء ، وتزييف الحقائق .

هذا ولا يعنى تصنيف حالات التخلف النفسى الى نمطين ، بأن هناك حدودا فاصلة قاطعة بينهما ، بل قد يختلط فى بعض الحالات الأسلوب العدوانى مع

الأسلوب المراءوغ ، فيتلون سلوك المصاب حيناً بالعدوان وحيناً بالمراءوغ ، تبعاً لما يحققه له أى اللوتين من لذة فورية عاجلة قصوى .

والتخلف النفسى لا يعيق حتما المصاب به عن اكمال تعليمه وبلوغ قدر من النجاح المادى السطحى اذا واثته ظروف مناسبة ، أو أحاطته عوامل مشجعة مسهلة . على أن مثل هذه الحالة لا تحصل كثيراً ، كما أن النجاح الذى يفوز به المتخلف النفسى لا يمكن أن يبلغ مستوى انسانيا رفيعا ، ويتعذر الاحتفاظ به الى النهاية لعجز صاحبه عن المشابرة المنظمة المستمرة والسعى نحو أهداف مثلى ... » (١) .

ثم يقول المؤلف : « وقد تباينت الآراء حول تحديد عوامل التخلف النفسى ، دون أن تستقر أية واحدة منها على تفسير واضح مقبول يصح اعتباره تعليلاً جامعاً مانعاً لما هو معروف من صور هذه الحالة السلوكية الشاذة . فقد أرجعها البعض الى اختلال الحاسة الخلقية Moral Sense التى زعموا بأنها تتمركز فى التلافيف العليا للفص الجبهى من الدماغ ، غير أنهم لم يقدموا أى دليل ملموس على وجود مثل هذه الحاسة المزعومة (٢)

ومما لا شك فيه أن السلوك الاجتماعى الذى ينتهجه المتخلف النفسى ، يشمل فى معظم صورهِ ، أفعالا وامتناعات ضارة بالمجتمع مما يقرر لها التانون عقاباً جنائياً ، وهى بذلك تنطوى تحت مفهوم الجريمة . غير أن المتخلف النفسى يتميز فى اجرامه عن المجرم العادى من عدة وجوه لحصها كلكلى Cleckly فى الفروق الآتية :

- (١) فى مؤلفه « علم النفس الجنائى » طبعة ١٩٦٨ ص ١٥٩ - ١٦١
(٢) فى الواقع ان الحاسة الخلقية نفسها ليست مزعومة انما القول بأنها تتمركز فى التلافيف العليا للفص الجبهى من الدماغ هو القول الذى يفتقر الى اثبات ، وذلك لان هذه الحاسة شأنها شأن كل الاحاسيس الأخرى كامنة فى الوعى العام أو الشامل للانسان المرتبط بجسده الأثرى . ولا محل حتى للقول بأنها متمركزة فى المخ وذلك لان الاحاسيس بوجه عام اوسع نطاقاً بكثير من دائرة المخ ، وهو لا يمثل أكثر من تجسد جزئى يعطى لصاحبه ما يوصف بأنه العقل الواعى . اما العقل الشامل فهو كجبل الثلج يطفو جزء صغير منه على السطح فيوصف بأنه العقل الواعى ويختفى الجزء الأكبر منه تحت السطح فيوصف بأنه العقل الباطن (راجع Carl G. Jung : The Archetypes and the Collective Unconscious.
ومؤلفنا مطول « الانسان روح لا جسد » جزء ١ ص ٦٤٩ - ٦٨٤) .

١ - للمجرم العادى هدف معين ، يروم الاستحواذ عليه عن طريق عمله الاجرامى بينما المتخلف النفسى يقدم على اقتراف الجريمة ، دون أن يكون له هدف واضح فى الغالب ، أو لمجرد تحقيق لذة تافهة على الرغم من العقوبة القاسية التى قد يعرض نفسه اليها بصورة أكيدة فى أحوال كثيرة ، فهو مثلا قد يقدم على سرقة سيارة لمجرد التزه مع فتاة تكون بصحبته .

٢ - المجرم العادى يطاول جهده عدم تعريض نفسه لأى أذى ، بينما المتخلف النفسى لا يؤذى الآخرين فقط ، وإنما قد يؤذى نفسه أيضا ، ويظهر ذلك واضحا فى اقدمائه على الانتحار أحيانا ، وتحطيم واتلاف ممتلكاته .

٣ - المتخلف النفسى لا يميل الى ارتكاب الجرائم الخطيرة كالقتل مثلا ، وان كان يحتل اقدمائه على ارتكابها فى سياق ثوراته الاندفاعية ، ودون أن تكون مسبقة بتدبير أو تحضير الا فيما ندر^(١) وقد ظهر بنتيجة فحص هندرسون ، على ٤٩ شخصا ارتكبوا جرائم قتل مختلفة ، بأن أربعة منهم فقط هم من المتخلفين نفسيا ، وقد ارتكبوا جرائمهم دون تدبير سابق .

والملاحظ بصفة خاصة أن المتنبين للنمط العدوانى aggressive تبعا لأسلوب سلوكهم العنيف هم أكثر اصطداما بالمجتمع من أفراد النمط المراوغ deceptive ، وبالتالي تزداد نسبة جرائمهم المتسمة بالقسوة والرعونة والافتضاح ، اذ يثرون لأتفه الأسباب ، فيهددون ويتوعدون وتتدفق الشتائم من أفواههم ، وقد ينهالون بالضرب على من يعترضهم ، ويدمرون ما يقع تحت أيديهم من أشياء ، وربما تصدوا الى اضرار النار فيها . وواضح بأن مثل هذه الأفعال معاقب عليها باعتبارها جرائم تهديد وقذف وسب وايداء واتلاف واحراق .

كذلك لتجرد هؤلاء العدوانيين من الحياء بصلافة ، ولاضطرابهم الجنسى ، وتخليهم عن التبعات الاجتماعية والأخلاقية ، لا يتورعون عن الانطلاق وراء نزواتهم دون تبصر ، فيرتكبون جرائم هتك العرض والفعل الفاضح العلنى والعرى ، وغيرها من الجنايات والجنح والمخالفات المنافية للآداب

أما جماعة المنتمين للنمط المراوغ ، الذين يكون « قناع العقل » لديهم أكثر خداعا ورياء ، فانها تتصف غالبا بالمخالطة والمخادعة والليونة . فالتخلف النفسى المراوغ لا يعل البطالة والتسكع والعيش عالة على الآخرين ، غير أنه يتحاشى الاصطدام الصريح مع القوانين والأنظمة الواجبة الرعاية ، بلجوءه الى التمثيل وذلاقة اللسان كوسيلة لاقتناع ضحاياه وحملهم دون اكراه على تحقيق رغباته . لذا يغلب عليهم ارتكاب جرائم الاحتيال ، وخيانة الأمانة ، والتزوير ، وابتزاز الأموال ، والاتصال غير المشروع للوظائف والرتب والاعواء مع الوعد بالزواج ، والتخريض على الفجور ، والاخبار الكاذب ، وشهادة الزور .

وقد يحدث أن يعترف المتخلف النفسى من النمطين ، جرائم سياسية بحت أو مختلطة أو مرتبطة ، طمعا في تقمص أدوار الزعامة ، واندفاعا أرعن منه وراء حب الظهور ، ولأجل المباهاة والزهو . كما أن المتخلفين نفسيا - العدوانيين والمراوغين على السواء - لا يعترفون بحق التملك على ما يبدو ، لذلك فانهم لا يتوانون عن اختلاس أموال الغير لصرفها في قضاء حاجاتهم العابرة ، وانفاق ما يتبقى منها بسفه في سبيل الرذيلة . وتنصب السرقات الأولى لأعضاء هذه الزمرة في معظم الأحوال ، على ممتلكات أقربائهم وأصدقائهم ، لسهولة استحواذهم عليها ، ثم تشمل ممتلكات الآخرين ممن لا تربطهم بهم أية رابطة .

ومن الممارسات المعتادة لدى عدد كبير منهم ، الافراط في تناول الخمر والمخدرات ، التى تحقق لهم جزءا غير يسير من اللذة التى يتصيدونها بكل وسيلة ممكنة . ومثل هذا الادمان يضاعف قوة العوامل الدافعة لاجرامهم ويزيد في خطورتها ، فضلا عن أن كلا من حيازة المواد المخدرة لغير الأغراض المشروعة والسكر البين في المحلات العامة ، يعتبر بحد ذاته جريمة معاقبا عليها ^(١) .

* * *

هذا وقد تفاوتت الآراء المختلفة تفاوتا بينا في موقفها من هذا الجنون الخلقي أو « الحالة السيكوباتية » وذلك بحسب المدارس التى وجهتها في تحليل هذه الحالة وفى تعيين مدى حرية الاختيار التى يتمتع بها الجانى . كما اختلف رأى

(١) الدكتور اكرم نشأت ابراهيم المرجع السابق ص ١٦٧ - ١٧٠

اختلافا بينا في مواجهتها بالعلاج النفساني أو العقابي ، بالإضافة الى تلمس أسباب الوقاية للمجتمع التي هي من أصعب الأمور بالنسبة لهذه الحالة بالذات ، لأن الجاني قبل ارتكاب جرائمه قد يبدو طبيعيا جدا وعلى مستوى طيب من الذكاء .

ويمكن في هذا الشأن التمييز بين ثلاثة اتجاهات رئيسية :

— فأولها يرى أن الشخصية السيكوباتية لا تعتبر من ضمن حالات المرض العقلي ، بل هي تمثل حالة شذوذ خلقي ، أو سلوك مريض أعوج اعوجاجا لا ينفي المسؤولية الجنائية ولا ينبغي أن ينتقص منها^(١) . وعيب هذا الرأي أنه يتجاهل في حالة هذه الشخصية توافر المرض النفسي — الذي قد لا يرقى الى مستوى المرض العقلي — والذي يتمثل في عدم النضج الكافي بحيث أن المريض هنا يبدو كما لو كان صيا قاصرا لم يبلغ بعد سن الرشد القانوني ، ويتعذر بالتالي مساءلته — مساءلة عادلة — كالشخص البالغ سن الرشد سواء بسواء .

— وثانيها يرى — على العكس مما تقدم — أن هذه الشخصية تمثل مرضا عقليا بكل معنى الكلمة ، غاية ما هناك أن أعراض هذا المرض — أو بالأدق هذا الجنون الحقيقي — تكون مغطاة برداء صناعي مزيف من سلامة العقل يخفي حقيقة حالة صاحبه حتى عن الأخصائيين في بعض الأحيان . ولذا فإن هذا الاتجاه يميل الى تقرير امتناع المسؤولية الجنائية بتاتا على أساس توافر مرض عقلي دفين من طبيعة خاصة به ، لأنه يختلف عن سائر الأمراض العقلية في مظهره الخارجي ، لكنه لا يختلف عنها في قوة تأثيره في حرية الاختيار التي يقضى عليها في النهاية^(٢) .

— وثالث هذه الاتجاهات يتخذ موقفا وسطا بين هذين الاتجاهين المتطرفين فيذهب الى أن الشخصية السيكوباتية من صور المرض النفسي لا من صور المرض العقلي ، فهي لا تترك ملكة التمييز على حالها ، ولا تقضى عليها قضاء

(١) من هذا الرأي فاننهوفن Weinhofen في مؤلفه عن « الجنون كدفاع في القانون

الجنائي » . Insanity as a Defence in Criminal Law .

(٢) ومن هذا الرأي كارلمان Karpman وأيضا هيرفي كليكلي H. Clerkly .

ميرما ، بل ينبغي اعتبارها من مصادر تخفيف المسؤولية الجنائية أسوة بحالات الأمراض النفسية التي تنال مثالا مسلما به من حرية الاختيار لدى أصحابها حتى وإن كانت لا تقضى عليها بتاتا وهي تختلف تماما عن الأمراض العقلية وتحمل أسماء شتى مثل نزعة الكذب المرضى Mythomania ، ونزعة الحريق المرضى Pyromania (١) .

ويبدو أن هذا الاتجاه الثالث أمكنه عن طريق اعتداله أن يوجه طائفة من أحكام القضاء في بعض البلاد الأجنبية ، وخصوصا في الولايات المتحدة الأمريكية ، وفي الجزر البريطانية نحو قبول مبدأ المسؤولية المخففة بالنسبة لهذا الصنف من الجناة . ولكن لا يمكن القول بأن هذا الحل يلقى قبولا عاما في كافة الشرائع ، فقد نص القانون في روسيا على أن مثل هذا الجنون الأدبي لا ينفي مسؤولية الجاني ، حين أنه ينفيها في إيطاليا . ويعتبره العلامة لومبروزو Lombroso من صور الجنون الفطري أو المتوارث التي يجب علاجها والوقاية منها كغيرها .

عن التخلف العقلي

وهناك أيضا عاهات عقلية مختلفة قد تنال من ادراك صاحبها مثالا تاما أو جزئيا بحسب الأحوال ، مثل الهستيريا والصرع واستحواذ فكرة ثابتة على الجاني قد تكون فردية أو دينية أو سياسية . كما أن هناك حالات البله والعتة idiotie ، وقد يكون مصدرها الصمم والبكم sourdo mutisme المتوارث أو المكتسب في الصغر . ثم هناك حالات مرضى الأعصاب nevropathes وفاقدى الاتزان déséquilibrés والمنحلين dégénérés والمصابين بصور الشذوذ العقلي المختلفة ... anomalie mentale

فهذه كلها حالات تقع على الحد بين الصحة والمرض العقلي وتمثل درجات متفاوتة من التخلف العقلي وقد تكون الفروق بينها قوية ، كما قد تكون تافهة غير محسوسة ، وقد يتوافر أيها بسبب جنون حقيقي فلا يدرك المريض اختلال شعوره كما قد يتوافر بدون جنون حقيقي فيدرك المريض اختلال شعوره ، ومن ثم تظلّمه إذا وصفته بأنه عاقل وتظلّم الحقيقة إذا وصفته بأنه مجنون ...

وقد يكون هذا التخلف وراثيا ، كما قد يكون مكتسبا من سبب معين مثل الادمان على الخمر أو المخدرات ، أو التعرض لصدمات عصبية عنيفة كالشلل أو الذعر أو الحزن . وقد لا يعرف سببه على وجه التحديد ، كما قد يكون بسبب استعداد فطري له . بل « ان النفس البشرية مليئة — بوجه عام — بالاضطراب والتخيل ، وان الكثيرين الذين يعيشون في أوهايم اذا لم تنقذهم العناية الالهية من أوهايمهم ينحدر بهم الطريق الى الجرعة والجنون ^(١) » .

ومن الملاحظ أنه حتى المجانين الخطرين الموجودين في المصحات والمستشفيات لا يفقدون ادراكهم ولا اختيارهم تماما ، وكثيرا ما يتصرفون بدوافع مماثلة لدوافع غيرهم من العقلاء ، ويتفاوتون في مستواهم العقلي والخلقي ، فيحسن بعضهم التمييز بين الخطأ والصواب . ويتمتع بعضهم ببعض ملكات ذهنية أو فنية راقية ، الى الحد الذى دفع بعض المختصين الى القول بأن عدم المسؤولية المطلق مبالغ فيه ، وأن العقاب الجنائي مسألة اجتماعية قد تكون مستقلة عن المسألة الطبية . بل ذهب بعضهم الى أن عقاب المجنون قد يأتى بنتائج حسنة أحيانا ^(٢) .

وعن علاقة التخلف العقلي بالجريمة يكتب الدكتور يسر أنور على والدكتورة آمال عبد الرحيم عثمان قائلين « كان السائد في القرن التاسع عشر أن العلاقة وثيقة بين الاجرام والذكاء . فقد كان رأى السائد — خاصة في الولايات المتحدة الأمريكية — أن الجانب الغالب من المجرمين يعانى من نقص عقلي ^(٣) . بل حتى اذا بدا أن ذكاء بعض مرتكبى الجرائم يقترب من المتوسط العادى ، فلا ريب أن المجرم يتسم ببعض مظاهر الضعف والاضطراب . ويتحقق هذا الاضطراب بصورة خاصة في تداعى الأفكار التى كان يجب أن تعمل كمحرك عكسى يحول

(١) عن سيجموند فرويد ووليام شتيكل في « الكبت » ترجمة الأستاذ على السيد حضارة ص ٦١

(٢) ولذا يقرر A. Rey . أستاذ الطب العقلى بجامعة بروكسل ان الاحساس بالمسؤولية يبدو متوافرا لدى اغلب الجناة حتى عند بعض المجانين الذين تخضع تصرفاتهم لخمسة مرضية ظاهرة ، ولذا فان هذا الاحساس بالمسؤولية جوهرى وعميق وبعد سندا أساسيا وكافيا لتقرير المسؤولية الادبية ، وأيضا لإمكان الحياة الاجتماعية .

Rev. Dr. Pen. Grim 1958-59 P. 230.

H. H. Goddard : Human Efficiency and Levels of Intelligence 1920 P. 73. (٣)

دون غلبة الدوافع الاجرامية^(١) . وقد أجرى العديد من الأبحاث التي تؤكد هذه العلاقة نذكر منها بصفة خاصة ما انتهى اليه « مركز ملاحظة الأحداث » بروما من انخفاض مستوى ذكاء الأحداث المنحرفين أو مرتكبي الجرائم . وفي دراسة مماثلة على خمسة وثمانين حدثا بمركز الملاحظة بجنوا بايطاليا ، اتضح أن أربعة منهم فقط يتمتعون بعمر عقلي يماثل عمرهم الزمني أو يزيد عنه ، إذ يتراوح معدل ذكائهم بين مائة ومائة وتسعة $\frac{1}{100}$.^(٢)

وفي دراسة أخرى أجريت في الولايات المتحدة الأمريكية وشملت مليونين من نزلاء السجون اتضح أن متوسط ذكائهم يقل عن مستواه عند غيرهم من الأسوياء ومع ذلك فلا نعتقد أن هذه الاحصاءات المقصورة على من اكتشفت جرائمهم تعطي تفسيراً شاملاً للجريمة ، بحيث يمكن القول بأن السبب يكمن في مستوى ذكاء المجرم . وقد يكون لمثل هذا التعليل الأخير أساس صحيح بالنسبة لبعض أنواع الجرائم مثل جرائم الإهمال ، ولكن ذلك لا يحول أيضاً دون تأكيد أنه مازال لكل من الذكاء والصفات الخلقية مجاله الخاص ، فلا يحول تخلف أحدهما دون توفر الآخر . وقد انتهت أبحاث أخرى إلى أن نسبة تخلف الذكاء بين المجرمين لا تزيد كثيراً عنها بين الأسوياء^(٣) . وفي اعتقادنا أنه إذا لم يكن مستوى الذكاء كافياً لتحديد سبب الواقعة ، فإنه مما لا شك فيه ترتبط به عوامل تحدد إلى مدى بعيد كيفية سلوك الفرد ونوعه وصورة تنفيذه ..

ثم يقول المؤلفان : « والناتج بالمشاهدة والتجربة أن المصابين بالتخلف العقلي تزداد نسبة ارتكابهم للجرائم . ويتضح ذلك بصورة خاصة في جرائم التشرد والتسول والجرائم الأخلاقية . ففي إحدى الدراسات بلغت نسبة المتخلفين عقلياً بين مرتكبي الجرائم الخلقية ٣٥٪ ، وفي دراسة ثانية عن مائتي فرد من

G. Angioletti, *Manuale di antropologia criminale*, Milano P. 62 (١)

E. Rieti e A. Franchini in *Atti del primo congresso internazionale di criminologia*. Volume Secondo, Roma 1939. (٢)

L. D. Zeleny : Feeble mindedness and criminal conduct, *American journal of Sociology*, Jan. 1933, 38 P.P. 564-578. (٣)

Edward, J. Ferentz : Mental Deficiency related to crime. *Journal of Criminal Law, criminology and police science* Sept. Oct. 1954 P. 299-307.

هذه الطائفة أيضا بلغ عدد البلهاء منهم ثلاثة وسبعين فردا . وهى كلها نسب تؤكد ارتفاع نسبة التخلف العقلى بين طوائف معينة من المجرمين . والملاحظ أن العته قد يدفع الشخص الى ارتكاب أشد أنواع الجرائم خطورة كالقتل تحت تأثير ثورة غضب عنيفة .

ويفسر علماء الأتروبولوجيا الجنائية السلوك الاجرامى للمصاب بالعتة بغلبة غرائزه الذاتية وضعف قوى التحكم والمنع التى تنهار كلية أمام دوافع متنوعة خارجية أو داخلية^(١) . كذلك فإن البله يمهّد السبيل أمام حالة من الاستعداد الاجرامى تستند الى عدم التبصر والرغبة الجامحة وعدم القدرة على تحمل القيود النظامية مع سرعة التأثر وسهولة الخضوع للإيحاء . كل ذلك يعنى سهولة أن يصبح هذا الشخص سارقا أو متشردا أو منحرفا كلما وجد تحت تأثير بواعث اجرامية متنوعة ، فمقليته متفتحة لكل صورة من صور الإيحاء .

والواقع أننا يمكن أن نخلص من دراستنا للعلاقة بين الذكاء والجريمة الى أن ضعف الذكاء أو التخلف العقلى ليس بذاته سببا فى الجريمة ، ولكنه بدون شك عامل مهم للإجرام ومسهل للانحراف . فكلما كان ذكاء الفرد ضعيفا كلما ضعفت أيضا قدرته على التحكم فى حياته الفريضة ، ويزداد الأمر وضوحا فى حالة التخلف العقلى حيث يزداد احتمال وقوع الفرد فى شرك الجريمة^(٢) .

كذلك تتميز هذه الفئة بالقلب النفسى والانعطالى مما يحول بينها وبين الانخراط فى عمل ثابت دائم ، الأمر الذى يمهّد للخمول والتشرد والانحراف . فضعف الذكاء يضعف بدوره من قدرة الفرد على الكفاح فى الحياة والمنافسة على مراكز العمل ، وهو المسئول الأول عن فشل الفرد فى حياته المهنية أو المدرسية فيصبح أكثر تعرضا للانحراف .

ومن الثابت أن التخلف العقلى يرتبط بنواح أخرى من الشذوذ فى الشخصية، وبخاصة فى جوانب الحياة النفسية والعاطفية . ومن جهة أخرى فإن دراسات

Di Tullio : Pncipii di criminologia clinica P. 167 S.S.

(١)

Ritter, Die Artung jugendlicher rechtsbrecher, Deutsches Jugendrecht, H. 4. Berlin 1944, 49 SS.

(٢)

العالم الانجليزى بيرت Burt والألماني فون يميلين V. Bemmelen أكدت أن أغلب الأفراد الذين يتسبون بضعف في قيمهم الأدبية هم أيضا ضعاف الذكاء ، وإن لم يصل هذا الضعف دوما الى مرتبة التخلف العقلى . ولما كان التخلف والدونية في سمات الشخصية يهىء كثيرا للسلوك الاجرامى فقد وضحت بذلك علاقة غير مباشرة بين التخلف العقلى والجريمة ، وهو ما يؤكده أيضا ارتفاع نسبة التخلف العقلى بين المجرمين العائدين .

ونعود فنؤكد أننا لا نعى ولا نهدف بكل ما تقدم القول بأن التخلف العقلى هو سبب الجريمة وعلتها . ولعلنا نريد الأمر ايضا اذا أضفنا أن مستوى الذكاء يمكن الفرد من توقع نتائج تصرفاته ، وتوجيه سلوكه وفق الاحتياجات والمواقف الجديدة المتغيرة في الحياة . فالذكاء اذا يمكن الفرد من تصور كيفية تتابع الأحداث وتائجها ، فانه يعمل كموجه للفرد في أوجه نشاطه الاجتماعية وغيرها ، وهو منبىء له بمواقب سلوكه^(١) .

وعلى أية حال فان الصلة بين الجريمة وبين الشذوذ العقلى ينبغى أن تنال الشيء الكثير من عناية الشارعين خصوصا من زاوية أثر هذا الشذوذ في حرية الاختيار ، لأنه اذا صح أنه كلما نقص العقل نقصت حرية الاختيار فانه يصبح من الواضح أنه ينبغى أن يعنوا كل العناية بكل ما يرتبط باتصال الشذوذ بهذه الحرية وبالتالي بالمسئولية العقابية .

الطبعة الثانية

كيفية اتصال الشذوذ

بالمسئولية العقابية

لا توجد حتى الآن حلول تشريعية حاسمة من ناحية كيفية اتصال الشذوذ بنوعيه النفسى والعقلى بموضوع المسئولية الجنائية . ولعل الأمر لا يزال واقفا عند التسليم بالعجز في هذا الشأن على النحو الذى عبر عنه مؤتمر للأطباء العقليين

(١) عن مؤلفهما « علم الاجرام وعلم العقاب » ١٩٧٠ ص ١٩٧ - ٢٠١ وراجع في نفس الاتجاه الدكتور مأمون محمد سلامة في « أصول علم الاجرام » ١٩٦٧ ص ٢٣٩

والعصبين عقد في سويسرا في سنة ١٩٠٧ ، حين سلم بمجز هؤلاء الأطباء عن تقدير مدى مسئولية أى متخلف نفسى أو عقلى اذ أن واجبه هو الارشاد عن نوع المرض العقلى أو العصبى عند المتهم وأثره في تصرفات المريض . أى أن دورهم يقتصر على الارشاد عن الأعراض غير الطبيعية عند صاحبها ، أما تقدير مدى المسئولية الأدبية أو الاجتماعية — وبالتالي الجنائية — فهو من وظيفة القاضى لا الطبيب .

وفضلا عن اختلاف أقيسة التخلف من الناحية الطبية فإن أقيسة المسئولية مختلفة بدورها بين الشرائع . ومن ناحية اتصال هذه الأقيسة بتلك يمكن أن يثار البحث في مسئولية المجنون وذى العاهة العقلية على عدة وجوه مختلفة :

— فهل يؤثر الجنون — أو العاهة العقلية — في المسئولية من ناحية القصد الجنائى ، فينفي أيهما القصد — وبالتالي المسئولية الجنائية — لما يتطلبه القصد من ادراك تام بحقيقة الواقع ، مظهره العلم بتوافر أركانها القانونية ؟

— أم يؤثر أيهما في حرية الارادة لدى الجانى ، وعندئذ يتعين البحث أولا فيما اذا كانت حرية الارادة متوافرة بالنسبة لغير المجنون أم لا ؟ . وقلنا فيما سبق ان هذه الحرية محل خلاف بين المدارس التقليدية والوضعية الايطالية ، الا في شأن المجنون فهو يمثل منطقة اتفاق بين جميع المدارس ، اذ ليس للمجنون الكامل قدر ما من المسئولية العقابية فيها كلها .

على أن بعض المدارس العقابية لا ينكر على المجنون امكان توافر التمييز وبالتالي القصد الجنائى لديه ، فضلا عن حرية الاختيار ، شأنه شأن الماقل ، لكنه ينفي عن بعض صور الجنون توافر القدرة على مقاومة دوافع الاجرام ، أى الارادة العادية التى يتمتع بها العقلاء . وليس من المسلم به وجود حالات مرضية محددة بهذا المعنى ، اذ أنه في بعض الأحوال تلتبس في شأن المجانين مظاهر الصحة مع المرض ، والانحراف المتأصل مع الاستسلام للدوافع الاجرامية . ثم ان استحواذ فكرة معينة على الجانى أمر كثيرا ما يحدث لمن يوصفون أيضا بالأصحاء .

كيفية الاتصال في بعض صور خاصة

يضاف الى ذلك أن بعض البحوث الحديثة أثبتت أن ثمة حالات معينة من الجنون قد ترجع الى بعض صور المس *obsession* أو الاستحواذ *possession* كان يجعلها تماما علما النفس والأمراض العصبية الى عهد قريب ويعتبراتها من الافتراضات الخاطئة ، لكنها وجدت قبولاً بعد بحوث مفضية عند عدد من كبار العلماء . ومن هؤلاء الفيلسوف وليام جيمس الذي يعد من أبرز علماء النفس ، والذي قرر بعد بحوثه الروحية « ان رفض التعاليم الحديثة اعتبار المس الروحي أمر ممكن الحدوث رغم روايات الناس المتراكمة المبنية على التجربة الملموسة انما هو في نظري مثل غريب للتحكم الشكلي في المسائل العلمية . ترى هل يكون الانسان علميا في الواقع اذا كان هو من العمى والجهل بحيث يرتاب في امكان ذلك ؟ » .

وكانت بحوثه الروحية من ضمن الأسباب التي دفعت جيمس الى أن يصف مؤلفه المعروف في « مبادئ علم النفس ^(١) » بأنه أصبح يمثل « كتلة كريمة منتفخة مستسقية متورمة تشهد أنه لا شيء هناك يسمى علم النفس » . ويقصد جيمس بذلك أن علم الروح *Psychic Science* قد حل محل السيكولوجي القديمة هذه ...

وكذلك اتجه الى نفس الوجهة وليام مكدوجال *William Mc Dougall* العالم النفسي المعروف الذي يقرر في مؤلفه عن « الجسد والعقل » أن وحدة الوعي *unity of consciousness* لا تنفي امكان أن يرتبط أكثر من كائن روحي واحد بأعضاء جسدية واحدة . ويرى في ذلك تفسيراً لتلك الظواهر الغريبة والطارئة للعادة التي بحث بحماس كبير في هذه السنين الأخيرة تحت عنوان « الشخصية الثانوية أو المزدوجة » *Secondary or dual personality* كما قرر « أن الحالات المماثلة لهذه تذهب بعيدا كيما تبرر الاعتقاد في استمرار حياة الشخصية الانسانية بعد موت الجسد » . ^(٢)

Principles of Psychology.

(١)

Body and Mind P. 366.

(٢)

وراجع ماسبق عن مكدوجال في ص ١٩٧ ، ١٩٨

وقد فحص عددا ضخما من حالات المس والاستحواذ وأثبت صحتها أيضا الطبيب العالم كارل ويكلاند Carl Wickland عضو « الجمعية الأمريكية لتقدم العلوم » (المجمع العلمى الأمريكى) وعرضها فى كتاب عنوانه « ثلاثون عاما بين الموتى »^(١) . ومثله الدكتور تيتوس بول Titus Bull عضو نفس المجمع العلمى والذي لخص تجاربه الطويلة فى مؤلف عنوانه « تجارب فى علاج العقول المريضة »^(٢) ، ونجح كلاهما فى علاج حالات كثيرة من الجنون المستعصى بعد أن فشلت فيها الوسائل المألوفة من اعطاء المسكنات ، والصدمات الكهربائية ، والتحليل النفسى .

ومثلهم أيضا العالم المجرى الدكتور فاندور فودور Nandor Fodor الذى كان محلا نفسيا معروفا وعمل لمدة عدة سنين مديرا للبحث « بالمعهد الدولى للبحث الروحى » بلندن^(٣) ، كما كان عضوا فى « أكاديمية العلوم بنيويورك »^(٤) ، وعضوا فى « الجمعية النفسية » بواشنطن ، وأستاذًا فى « المعهد التدريبي للتحليل النفسى » التابع « للجمعية الأهلية للتحليل النفسى »^(٥) وله بدوره عدة بحوث تؤيد نفس هذا الاتجاه منها مؤلفه فى « العقل المسكون »^(٦) (١٩٦٠) و « بين عالمين »^(٧) (١٩٦٤) .. ومنها مؤلف بالاشتراك مع العالم النفسى الدكتور هيروارد كارنيجتون عن « الأناس المسكونين »^(٨) (١٩٥١) .

Thirty Years Among The Dead.

(١)

والقسم الأول منه ترجمة بمعرفة الدكتور على عبد الجليل راضى الأستاذ بجامعة عين شمس . وقد صدر هذا الكتاب فى سنة ١٩٢٤ وله طبعة حديثة فى سنة ١٩٦٨ . راجع منها بوجه خاص الفصل السادس وعنوانه : « الأرواح والجريمة » ص ١١٦ - ١٣١

Experiences in Healing Relative to Diseased Minds.

(٢)

International Institute For Psychical Research.

(٣)

New York Academy of Science.

(٤)

Training Institute of The National Psychological Association of Psychoanalysis.

(٥)

The Haunted Mind.

(٦)

Between Two Worlds.

(٧)

Haunted People.

(٨)

ولا ريب أن هذه البحوث الحديثة نسبيا قد تلقى أضواء هامة على بعض حالات الجنون من ناحيتى المصدر والعلاج معا ولكنها فى نفس الوقت تثير مشكلة التسيير والتخير لدى بعض الجناة من زوايا جديدة لم تكن معروفة من قبل ولا تزال حتى الآن محل نزاع - خصوصا لدى أبناء مدرسة فرويد القائمة على مادية الوجود - وهذه المشكلة هى هل ينبغى أن يسند التصرف الى المريض عقليا أم الى وعى آخر؟ والى أى مدى يمكن أن يلفى هذا الوعى الأجنبى ارادة المريض العقلى أو يتحكم فيها؟ وهذا التساؤل يشبه الى حد بعيد التساؤل الحالى عن مسئولية المتهم الحاضع للتويم المغناطيسى وهل ينبغى أن يتحمل أية مسئولية أم لا؟

ولا ريب أن تحكم الوعى الأجنبى عن المريض عقليا يبدو فى حالات الاستحواذ الكامل أقوى مما هو فى حالات المس . ففى الحالات الأولى يكاد يفقد المريض ذاكرته وبالتالي شخصيته فقدا تاما . أما فى الحالات الثانية فإن المريض لا يفقدهما الا فقدا جزئيا . وهنا قد يثار أيضا تساؤل من نوع آخر وهو هل يمكن أن يلعب قانون التوافق العقلى دوره أم لا ، والى أى مدى يؤثر هذا الدور فى مسئولية الجانى؟ وكل هذه أسئلة حديثة لا تزال قيد البحث العلمى ولا يمكن الاجابة الصحيحة عليها الآن وذلك لأن جميع الدراسات الروحية - رغم مضى أكثر من قرن وربع عليها - لا تزال تعتبر فى مبدئها اذا قورنت بالدراسات النفسية أو الاجتماعية .

واذا أضيف الى ذلك أن الدراسات الروحية تتصل بأدق ما يتعرض له الباحثون من أسرار النفس الانسانية فى أعماق جوانبها لتبين تماما صعوبة اعطاء اجابة دقيقة على هذه الأسئلة ، وان كانت اثارها لا تخلو من فائدة محققة فى فتح أبواب جديدة للبحث الوضعى ، وكلما تقدمت الدراسات فيها كلما أمكنها أن تصل الى نتائج أقرب الى الصحة من غيرها .

عن مدى الاتصال بين التخلف وبين الجريمة

ثم يضاف الى ما تقدم مشكلة من أدق المشكلات فى موضوع أثر التخلف النفسى أو العقلى فى حرية الاختيار ، وهى أنه لا يكفى مجرد اثبات توافر أيهما سواء قبل ارتكاب الجريمة أم أثناء ارتكابها ، بل يلزم أيضا اثبات مدى الاتصال

القائم بين حالة المتهم العقلية والجريمة المسندة اليه . فعلى مدى هذا الاتصال يتوقف مدى حريته فى الاختيار ، وذلك بصرف النظر عن نوع التدبير الوقائى اللازم اتخاذه نحوه . فلا تنحصر مهمة القاضى - على ما يلاحظه الدكتور رمسيس بهنام - « فى تحديد نوع المتهم المسائل أمامه من بين أنواع الرجال بقدر ما تنصب على تحديد مدى ما كان المتهم يملكه من أهلية الادراك والاختيار وقت أن ارتقى الى جرمه حتى يتأتى قياس الجزاء على قدر الاثم .

وبناء على ذلك فانه من الخطل الظاهر أن يقرر الحبير عدم مسئولية المتهم لمجرد اكتشافه أن هذا المتهم مصاب بمرض عقلى أو بشذوذ نفسانى . فحتى المرض العقلى الاجرامى قد لا يكون هو السبب فى الجريمة التى وقعت بالذات على النحو الذى ارتكبت به ، اذ قد تكون راجعة الى سبب آخر غير ذلك المرض وان كان من الأمراض التى يمكن أن تتولد عنها الجريمة . ويكون من المفيد عندئذ فى تحديد المسئولية بيان ما اذا كان سير المرض قد أدى الى الجريمة بطريق غير مباشر أى عن طريق التأثير فى استعداد سابق لنفس المجرم . وعلى العكس فان عدم اكتشاف مرض عقلى فى المجرم وقت الفحص لا يقطع بأن حالته وقت ارتكاب الجريمة كانت غير مرضية

على أن فحص مدى ما كان للمجرم من أهلية ادراك وقت الجريمة يجب أن يكمله فحص ما كان لديه من أهلية اختيار عندئذ ، أى الحالة التى كانت عليها ارادته . ذلك لأن كثيرا من المجرمين يكون على حالة سليمة من أهلية الادراك وقت ارتكاب الجريمة فيكون مقدرًا للغاية الاجرامية ، محيطا بها ، وبناتج تحقيقها ، وانما يكون انزلاقه الى تنفيذها راجعا الى نقص لا فى أهلية الادراك وانما فى أهلية الاختيار أى فى ملكة الارادة ، اذ لا تقوى ارادته على تغليب المانع من الجريمة على الدافع اليها فيقع الحدث الاجرامى .

على أنه لما كانت كل جريمة وليدة خلل فى ملكة الارادة كان من شأنه تغليب الدافع الى الجريمة على المانع منها ، فانه لا يفهم مما تقدم أن كل جريمة يعتبر مرتكبها معذورا . فالخلل فى ملكة الارادة أو الاختيار ليس معناه انعدام هذه الملكة . أى ليس معناه أن المجرم يساق بغير طوع الى جريمته دون أن تكون له

خيرة في الاحجام عنها . ذلك لأنه اذا بلغ الخلل في ملكة الاختيار هذا الحد يعتبر المجرم مصابا بجنون لا شخصا سليم العقل ، وهو ما يعنى الخير باستظهاره على كل حال » .^(١)

المطلب الثالث

موقف بعض الشرائع

من مسئولية الشواذ

موقف تشريعا المصرى

اقتصر تشريعا المصرى في المادة ٦٣ منه على النص على أنه « لا عقاب على من يكون فاقد الشعور أو الاختيار في عمله وقت ارتكاب الفعل اما لجنون أو عاهة في العقل ، واما لغيوبة ناشئة عن عقاير مخدرة أيا كان نوعها اذا أخذها قهرا عنه أو على غير علم منه بها » .

وهذا النص يهنا منه هنا بوجه خاص الفقرة الأولى التى تنص على أنه « لا عقاب على من يكون فاقد الشعور أو الاختيار في عمله وقت ارتكاب الفعل لجنون أو عاهة في العقل ... » فإن هذه الفقرة تتضمن انضماما صريحا الى القول بأن أساس المسئولية الجنائية في تشريعا المصرى هو القدرة على الشعور والاختيار أو بعبارة أخرى مذهب حرية الإرادة دون أى مذهب من مذاهب الجبرية أو القدرية ... وهذه هي نقطة البدء في الشرائع الوضعية بوجه عام ، ولا يشير ذلك مشكلة حقيقية من الناحية الوضعية ، إنما المشكلة الحقيقية هي في تعيين معنى فقدان الشعور أو الاختيار وبالتالي معنى الجنون أو العاهة العقلية .

وفى نفس الوقت يأخذ الدكتور محمود نجيب حسنى على أساس من الصواب على هذا النص أنه لا يتضمن تنظيما لحالات الجنون الجزئى أو بالأدق لحالات الشذوذ الاجرامى : « بل انه ليس فى نصوصه ما يوحى بأن المشكلة قد عرضت لوضعيه فى صورة من الصور ، وهو يشترك فى هذا النقص التشريعى مع قانون العقوبات الفرنسى .

(١) فى مؤلفه فى « علم الاجرام » ج ١ ص ١٩٤ - ١٩٥

ويفسر هذا القصور أن القانونين الفرنسي والمصري قد تأثرا - في هذا الموضوع - بآراء فقهاء المدرسة التقليدية الأولى الذين تصوروا المسؤولية الجنائية فكرة غير قابلة للتجزئة^(١) ، فهي إما أن توجد كاملة وإما ألا توجد على الإطلاق ، وليس عندهم بين الطرفين وسط ، فالمجرم أحد رجلين : مسئول أو غير مسئول ، وكل من لم يتوافر لديه مانع من المسؤولية بشروطه المحددة في القانون هو حتما مسئول^(٢) . ويعنى ذلك أن المجرم الشاذ - باعتباره لم يتوفر لديه مانع من المسؤولية - هو مسئول عن جرائمه . وتستند هذه النظرة الى تحديد مجرد « الحرية الاختيار » باعتبارها أساس المسؤولية الجنائية ، فهي عندهم قدرة عامة على المفاضلة بين الطريق المطابق للقانون والطريق المخالف له ، وهى في هذا المدلول تتوافر لدى الناس جميعا عدا من توافر لديه مانع من المسؤولية .

ويفسر هذا القصور من الوجهة العلمية أن القانون الفرنسي قد وضع في وقت لم تكن فيه حالات « نصف الجنون » قد حظيت بالكشف العلمى ، اذ كان مستقرا لدى الأطباء أن الجنون لا وجود له في غير صورته الكاملة ، وهو في هذه الصورة يذهب بالقيمة القانونية للإرادة وينع المسؤولية^(٣) . ويفسر ذلك أيضا أن هذا القانون قد وضع في وقت لم تكن فيه نظرية الخطورة الاجرامية ونظام التدابير الاحترازية قد اتخذتا مكانهما بين النظم القانونية . وعلى الرغم من أن القانون المصرى قد وضع في وقت عرفت فيه نظرية المسؤولية المخففة ، وأحرز فيه طب الأمراض العقلية والنفسية وفقه القانون تقدما ملموسا فقد صرفه عن الاهتمام بذلك حرصه على التمثل بالتشريعات التقليدية ، ومنها القانون الفرنسى «

ثم يضيف المؤلف : « يعيب التنظيم القانونى الحالى أنه يتجاهل وضعا لم يعد وجوده من الناحية العلمية محلا لشك ، وهو بذلك يتمسك بنظريات علمية ثبت

Garraud : t. I no. 324 P. 632.

(١)

Saïlles : De l'individualisation de la peine P. 53 et P. 72 et suiv.

(٢)

Germain : Science pénitentiaire P. 203.

(٣)

Ancel : Delinquants anormaux. P. XIII

والدكتور حسن المرصفاوى « مسؤولية الشواذ جنائيا - المجلة الجنائية القومية » سنة ١٩٦١ ص ٢٢٥

فسادها : فالحالات التي تتوسط بين الجنون والصحة العقلية يؤكد الطب وجودها ، والتميز المطلق الجامد بين الجنون واكتمال العقل قد مضى زمان القول به . ويعيب هذا التنظيم بعد ذلك تجاهله أفكارا قانونية حديثة كالخطورة الاجرامية والتدابير الاحترازية واصرارها على التمسك بمبادئ فقهيّة تقليدية غدت قيمتها في الفقه الحديث محلا للشك .

ونلاحظ أن التحديد المجرد لحرية الاختيار بعيد عن الدقة العلمية ، إذ الأدق أن تفحص هذه الحرية فحصا واقعيا بالنظر الى حالة كل شخص يقدم الى المحاكمة ويراد تحديد نصيبه من المسؤولية وحظه من المعاملة العقابية ، فإذا أخذنا بهذه الحطة تبين لنا أن التميز وحرية الاختيار يحتملان تدرجا ويتصفان بنسبية يجعلان العديد من الناس محتلين المنزلة الوسطى بين اكتمالهما وفقدهما ^(١) .

وتتضح عيوب هذا التنظيم اذا لاحظنا أنه ألجأ القضاء الى التماس السبل غير المباشرة للاعتراف بنظرية المسؤولية المخففة : فأهمية هذه النظرية كانت مقتضية اعترافا صريحا مباشرا بها ، بالإضافة الى أنه من السبيل في المنطق القانوني اعتبار الشذوذ الاجرامي نوعا من الظروف المخففة ، إذ الظروف بطبيعتها أوضاع عارضة في حين يصدر الشذوذ عن مرض له نصيب من الاستقرار ^(٢) .

ولكن أهم ما وجه الى هذا التنظيم من نقد يتعلق بقيمته العملية ، إذ من هذه الوجهة يتضح قصوره عن حماية المجتمع ازاء الخطورة الاجرامية التي يهدده بها اجرام الشواذ : ذلك أن المجرم الشاذ خطر على المجتمع ، وهو لمرضه أخطر من المجرم العادي ، وقد كان ذلك مقتضيا عزله عن المجتمع وقتا أطول مما يعزل خلاله المجرم العادي ، ولكن الظروف المخففة تقود الى عكس ذلك ، إذ تمنى الحكم عليه بعقوبة قصيرة المدة فيقود ذلك الى اطلاق سراحه في وقت لا يزال فيه خطرا على المجتمع ^(٣) .

Saleilles P. 61, Garraud t. I no. 324 P. 63 et suiv.

(١)

Saleilles P. 78.

(٢)

Vienne : Rev. penitentiaire et de dr. Pen 1947 P. 332.

(٣)

Chronique de defense sociale Rev. de Science crim. 1948 P. 595.

وعلى هذا النحو يؤدي التنظيم القانوني الى نتيجة غير مقبولة : يؤدي الى أنه كلما زادت خطورة المجرم على المجتمع كلما خفت عقوبته ودنا موعد الافراج عنه وتعريض المجتمع لخطورته . ويصيب هذا التنظيم أنه يجعل الأسلوب الصحيح لداء خطورة المجرم الشاذ ، هذا الأسلوب هو العلاج والتأديب ، وهو يقتضي وقتا طويلا أو على الأقل غير محدد مقدما ، وهو يقتضي كذلك عناية طبية وتربوية من نوع خاص ، ولكن التشريع الحالي يجعله عقوبة الشاذ قصيرة المدة لا يوفر هذا الوقت ، ويجعله العقوبة عادية لا يوفر هذه العناية . بل ان عيوب هذا التنظيم تذهب الى ما هو أبعد من ذلك فالمجرم الشاذ يحتاج الى العلاج والرعاية ويضار بالأساليب العقابية العادية التي تنطوي على الحزم والصرامة ، اذ يغلب ألا يتحملها وأن تؤدي الى الزيادة من المرض الذي يعاني منه والى جعل علاجه بعد ذلك عسيرا^(١) ، ويعنى ذلك أن هذا التنظيم يزيد من الخطورة الاجرامية التي تنطوي عليها شخصية المجرم الشاذ ويعرض بذلك المجتمع لمزيد من الخطأ^(٢) »

* * *

ولا ريب أن مواجهة حالات الجنون الجزئي من أدق الأمور لاتصالها بعلوم النفس والاجرام والعقاب الى جانب فلسفة القانون ، وما ينبغي مراعاته في حلول التشريع الوضعي من اعتبارات عملية . ومع ذلك فإن الوصول الى حل معقول يوفق بين الاعتبارات الشائكة الكثيرة — بل المتضاربة في كثير من عناصرها — أمر لا يبدو مستحيلا مهما كانت صعوبته .

ولأن حالات الجنون الجزئي تنتقص من حرية اختيار الجاني الى مدى أو الى آخر ، وتتطلب مواجهة علاجية مناسبة بمقدار ما تتطلب مواجهة عقابية ووقائية مناسبة فاتنا نرى أنه مما قد يلتئم مع هذه المواجهة المتعددة الجوانب أن ينص

(١) Germain : Science perientiaire P. 203 ; Levasseur : Delinquants Anormaux (١)
P. 5. Chronique de defense sociale, Rev. de Science crim. 1948 P. 595.

والدكتور حسن المرصفاوى ص ٢٣٦ ، ٢٣٧

(٢) راجع « المجرمون الشواذ » المرجع السابق ص ١١ — ١٦

تشرعنا العقابي على استبعاد عقوبتي الاعداء والأشغال الشاقة وجوبا بالنسبة لهؤلاء الجناة وأن يكتفى بالنسبة لهم بعقوبتين فقط سالتين للحرية وهما السجن في الجنايات ، والجس في الجنح ، بل قد تكفى بالنسبة لهم عقوبة واحدة سالبة للحرية ازاء الحاجة الى العناية بتصنيفهم .

كما ينبغي أن تنص المحكمة في حكمها - بعد التحقق من حالة المتهم ومن نقص ادراكه للأمور - على اخضاعه «لنظام المعاملة الخاصة» . وهذه المعاملة الخاصة ينبغي أن ينظم التشريع أحكامها ، وأن تتضمن اضافة سلطات واسعة للجهات المشرفة على تنفيذ العقوبات في تصنيف المحكوم عليهم بها طبقا للاعتبارات التي يشير بها علما العقاب والنفس مع لزومه اخضاعهم لرعاية طبية مناسبة لحالة كل منهم .

أما عن مدة العقوبة فيلزم أن تبينها المحكمة في حكمها ، وذلك كوسيلة لارضاء شعور العدالة ، اذ لا ينبغي أن يفوتنا أن هؤلاء المجانين ليسوا مسلوبى الارادة تماما ، وانما ينبغي أن تخول الجهات المشرفة على تنفيذ العقوبة سلطة تحويل المحكوم عليه من هذا الصنف من «المعاملة الخاصة» الى المعاملة العادية اذا شفى تماما من اختلاله العقلي قبل انتهاء مدة العقوبة . أما اذا لم يشف رغم انتهاء هذه المدة فيكون للجهة المشرفة على تنفيذ العقوبة سلطة تحويله اجبارا الى مصحة عقلية أو نفسية يخضع فيها لرعاية نفسية كاملة بعيدة عن فكرة العقاب الى أن يحصل المريض على الشفاء الكامل .

وبمثل هذا الحل يمكن في تقديرنا التوفيق بين اعتبارات العدالة المجردة واعتبارات الرأفة مع ارتباط هذه الاعتبارات وتلك برغبة علاجهم من جانب ، والاحتراز من خطرهم المحتمل على المجتمع من جانب آخر . ونجاحه يتوقف على حسين تعيين حالات الجنون الجزئي وتمييزها عن حالات الجنون الكامل ، وهذا أمر يرجع فيه الى نظام «الخبرة الاجبارية» أمام المحاكم الجنائية المستندة الى الالام بحقائق علوم النفس والاجرام والعقاب

أما حالات الجنون الكامل فلا تثير نفس صعوبات حالات الجنون الجزئي ولا تتطلب عند الجزم بتوافرها - وباتفاء المسؤولية الجنائية كلية - أكثر من أن يحكم بإبداع المتهم المجنون في مصحة عقلية الى أن يتم شفاؤه من مرضه وهذا

الايداع محض تدبير علاجي ووقائي مستقل تماما عن فكرة العقاب التي لا محل لها هنا .

* * *

ويراعى أن نص المادة ٦٢ يترك للمحكمة تركا كليا حرية تقرير جنون المتهم أو عدم جنونه ، ومدى تأثير هذا الجنون في مدى ادراكه وفي مدى حريته في الاختيار وكذلك الشأن بالنسبة لكل مرض عصبى أو نفسى . فان وجدت المحكمة أن هذا أو ذاك يعدم الادراك - وبالتالي الاختيار - قضت ببراءته . وان وجدت أنه ينتقص منهما قضت عليه بعقوبة مخففة في نطاق الحددين الأقصى والأدنى ، فاذا وجدت أن ذلك لا يسعها كان لها أن تطبق عليه نظام الظروف القضائية المخففة (م ١٧ ع) حسبما تقدره من حالته العقلية أو النفسية مسترشدة بأراء الاخصائيين العقلين والنفسيين ، ومراعية أن يكون تخفيف العقاب بالقدر المناسب الذى تقدره هي لنقص الادراك ، وبالتالي للقيود التي كانت تقيد الجاني في اختيار الطريق الذى سلكه .

هذا وقد ذهب قضاء قديم لمحكمة جنايات مصر الى أن العته الذى نص عليه القانون الموجب للعذر هو الجنون المعروف ، لا ضعف العقل أو اضطرابه في جزء منه دون غيره ، ولا محل للتفسير اللغوى أو الاصطلاحي مادام لألفاظ القانون معان مقررّة معروفة ، ولا اعتبار لأقوال الطب في ذلك الا بما يطابق القانون ويوافقه^(١) . كما قضى بأن الحق والسفه لا يرفعان التكليف عن وصف به للفرق العظيم بينه وبين العته^(٢) .

وذهب قضاء لمحكمة النقض الى أن المصاب بالحالة المرضية المعروفة باسم الشخصية السيكوباتية لا يعتبر في عرف القانون مجنونا وأن صاحبها ان عد من الناحية العلمية مريضاً مرضاً نفسياً الا أنه لا يعتبر في عرف القانون مصاباً بجنون أو عاهة في العقل مما يصح اعتباره فاقد الشعور أو الاختيار في عمله^(٣) .

(١) في ١٨٩٨/٦/٢٨ مجلة الحقوق س ١٣ ص ١٩٨

(٢) في ١٨٩٨/١٢/١٤ مجلة القضاء س ٦ ص ٧٦

(٣) نقض ١٩٥٤/٦/٣٠ قواعد النقض ج ١ رقم ٩ ص ١٧٢ و ١١/٢٨

هذا وقد عاملت محكمة الجنايات المتهم في هذه القضية الأخيرة بنظام الظروف القضائية المخففة (م ١٧ ع) « لظروف الواقعة في مجموعها ، وأهمها ما تبين من سوء سلوك المجنى عليها » أى أنها لم تعط للحالة السيكوباتية الا أثرا لا يكاد يذكر في التخفيف ، بينما اتجه القضاء الى غير ذلك في حالات أخرى حيث طبق بسبب توافر هذه الحالة وحدها نظام الظروف القضائية المخففة (١) .

كما ذهب حكم لمحكمة النقض الى أن المرض العقلى الذى يوصف بأنه جنون أو عاهة عقلية هو ذلك الذى من شأنه أن يعدم الشعور والادراك ، أما سائر الأمراض والأحوال النفسية التى لا تفقد الشخص شعوره وادراكه فلا تعد سببا لانعدام المسؤولية (٢) .

موقف بعض الشرائع الأجنبية

هذا عن موقف التشريع والقضاء في مصر ، وهو موقف مشوب بالغموض والقصور على ما بيناه ، أما عن موقف الشرائع الأجنبية فهو بوجه عام متفاوت تفاوتا كبيرا . وهى حتى وان صممت على نفي المسؤولية الجنائية بالنسبة للمجنون الكلى الا أنها تعتمد تفادى وضع حلول محددة لهذا الامتناع من ناحية أحواله وشروطه . ومن ثم تباينت حلولها في شأن هذا الموضوع بحسب المدارس الطبية والنفسية التى وجهتها وهى متشعبة ، الى الحد الذى جعل بعضها ينفى عن جريمة المجنون ركنها الأدبى - كما هى الحال في التشريع المصرى - حين ينفى بعضها الآخر ركنها المادى - كما هى الحال في التشريع الألماني - حيث يرى الرأى السائد أن جريمة المجنون لا تعد « عملا جنائيا » لأن الارادة الحرة لم تتعلق به .

بل ان حالات امتناع المسؤولية وشروطها أمر مختلف عليه بين الشرائع بقدر اختلافها في فهم معنى الجنون ، وبقدر مدى اعترافها بأثر الأمراض النفسية بوجه خاص في الشعور وفي الاختيار اذا كان ثمة اعتراف صريح فيها وهو أمر نادر .

(١) مثل حكم محكمة جنايات القاهرة الصادر في سنة ١٩٤٨ في قضية مقتل المرحوم أمين عثمان (راجع الدكتور أكرم نشأت المرجع السابق ص ٢٠٦ ، ٢٠٧) .
(٢) نقض ١٩٦٣/٣/٢٦ احكام النقض س ١٤ رقم ٥٢ ص ٢٥٤

ويعتبر التشريع الانجليزي من أكثر الشرائع تشددا مع الجاني بالنسبة لهذه الأمراض الأخيرة . فهو لا يعترف بامتناع المسؤولية الا عند الجنون المطبق أو ما في حكمه فحسب ، وذلك عملا بقانون يرجع الى سنة ١٨٤٣ يسمى قانون ماكتان Mc Naghten's Law يقضى بأن « الدفع بعدم المسؤولية للجنون لا يكون مقبولا الا اذا ثبت بوضوح أن المتهم كان وقت مقارفة الجريمة مصابا بسبب مرض في العقل بنقص في الادراك والتمييز بحيث لا يستطيع معرفة طبيعة العمل الذي اقترفه ولا كنهه . أو اذا كان يعرف ذلك فانه لم يكن يعرف أنه خطأ^(١) » .

وقانون ماكتان لا يفسح مجالا يذكر لامتناع المسؤولية أو لنقصها في حالة الاضطرابات النفسية المعترف بها ، ومن ذلك مثلا الظواهر العصبية القهرية compulsions التي يطلق عليها عادة وصف الدوافع القهرية impulsions irresistibles التي تشأ عن الأمراض النفسية التسلطية. ومنها أيضا السرقة المرضية kleptomanie ونزعة الحريق المرضي Pyro-manie ونزعة العرض المرضي exhibitionnisme والانحرافات الجنسية وهي قد تدفع الى ارتكاب جرائم شتى .

لكن ذلك لا ينفي أن بعض المحاكم في بريطانيا وفي الولايات المتحدة الأمريكية اتجهت في بعض أحكامها الحديثة الى الاعتراف بأن بعض الأمراض النفسية كالشخصية السيكوباتية - كما سبق أن ذكرنا - وكالهستيريا لها أثرها في تخفيف المسؤولية الجنائية . ويحاول علماء التحليل النفسى بوجه عام دفع هذا التأثير قدما الى الأمام ايمانا منهم - وربما على أساس من الصواب - بأن العدالة لا تستقيم تماما الا بالتسليم بدور تفاوت في مداه لبعض الأمراض النفسية في حرية الاختيار وبالتالي في توجيه السلوك الاجرامى . ويعتقد بعضهم بأن التحليل النفسى لبعض الجناة قد يكون أجدى لهم وللمجتمع من العقوبة .

(١) كان الشخص الذي سمي هذا القانون باسمه فريسة هذيان جعله يعتقد انه ضحية للاضطهاد فحاول قتل سير روبرت بيل الذي اعتبره مسئولا عن اضطهاده لكنه اخطاه وقتل سكرتيره . وقد وضع هذا القانون بعد تبرئة القاتل الجنون وما اثارته التبرئة من موجة استياء أدت الى مناقشات في مجلس اللوردات اشترك فيها بعض القضاة وانتهت بوضع هذا القانون الذي ينظر اليه الآن على انه لا يمثل الاتجاهات العصرية المتقدمة في المسؤولية الجنائية بمقدار اتصالها بالأمراض النفسية والمهام العقلية .

وفي هذا المعنى يقول العلامة النفساني شتيكل Stekel : « ان قاضى المستقبل لا يستطيع ان يؤدي واجبه على الوجه الأكمل الا اذا أصبح محلا نفسيا ^(١) » . كما يقول الأستاذان فرائز ألكساندر F. Alexander وهو جو ستوب H. Staub ان « مهمة القضاء في نشر العدالة دون الاعتماد على علم النفس ضرب من المحال ^(٢) » ويقول الأستاذ المستشار محمد فتحى « ان الاجرام ظاهرة مرضية تخضع للعلاج بالوسائل العلمية في كثير من الأحيان أكثر من خضوعها لمجرد العقاب ^(٣) » .

ويقول نفس المؤلف أيضا عن الأمراض النفسية وأثرها في المسؤولية الجنائية : « تنص المادة ٦٢ ع على أنه لا عقاب على من يكون فاقد الشعور والاختيار في عمله وقت ارتكاب الفعل ، اما الجنون أو عاهة في العقل » . فاذا نظر الى هذا النص نظرة سطحية وطبق القانون بشكله وحرفيته ، لا بروحه وحكمته لخرجت الأمراض النفسية اطلاقا من موانع العقاب أو مخففاتة لأن القانون لم يتعرض لذكرها صراحة في الباب المخصص لأسباب الاباحة وموانع العقاب . بل قصر ذلك على حالتين وهما الجنون والعاهة العقلية ، ويكون من نتيجة ذلك أن الشخص الذى يرتكب جريمة خلال نوبة يقظة نومية Somnambulic fit يعتبر بحسب التأويل الحرفى للقانون مسئولا عن جريمته لأن هذه الحالة ليست مرضا عقليا ، بل مجرد حالة نفسية مرضية لا تخرج عن كونها نوبة هستيرية من طراز خاص تقوم على الظاهرة المعروفة باسم « انقسام الشخصية أو ازدواجها » . ومصدر

(١) فى مؤلفه Technique of Analytical Psychotherapy ص ٤٠١

(٢) فى مؤلفهما The Criminal, The Judge and The Public ص ١٨

(٣) فى مقال له عن « الوسائل العلمية فى معالجة الاجرام » فى « القانون والاقتصاد » عددا سبتمبر وديسمبر سنة ١٩٥٤ . وراجع ايضا عددى مارس ويونية ١٩٥٦ من نفس المجلد عن « الفحص النفسى فى القضايا الجنائية » كما يقرر ايضا فى مذكرة مؤرخة ١٩٥٧/٥/١٤ بوصفه مقرر اللجنة المباحث الجنائية بمجلس ادارة « المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية » ان « الامراض النفسية وخاصة ما يرجع سببها الى ظاهرة الانفصال العقلى mental dissociation اثبت العلم بما لا يدع مجالا للشك انها فى بعض الحالات قد تؤثر فى ملكتى الشعور والاختيار اثر لا يقل عن اثر الامراض العقلية او عن فعل المخدر ان لم يفقه شدة أحيانا حيث ينعدم الشعور أو تشل الإرادة ، بدليل حوادث الانتحار المفاجئة التى ترجع الى عوامل نفسية بحت » .

العلة فيها هو ما يعانيه المريض في أعماق عقله الباطن من عقد نفسية مكبوتة شأنه في ذلك شأن المريض بالهستيريا التحويلية وغيرها من أنواع الأمراض الهستيرية الأخرى .

فإذا ما فرض وعرضت على القضاء جريمة من هذا القبيل فاني لا يخامرني أدنى شك في أن القضاء سيجد لها مخرجا للاعفاء من العقاب بتأويل نص القانون تأويلا يتفق مع روحه وحكمته ، ولعل مما يسهل على القضاء مهمته في هذا المقام هو كون كلمة عقل التي ذكرت في الفقرة الثانية من المادة ٦٢ إنما وردت على إطلاقها دون تحديد أو تعريف لمدلولها فلم يتصد المشرع لذكر أى عقليين يرمى : الظاهر أم الباطن ؟ وللمشرع عذره في هذا لأن حقيقة النفس البشرية واشتمالها على نوعين من مظاهر التفكير لم تنكشف لرجال العلم بوضوح إلا من عهد قريب حينما قامت مدرسة التحليل النفسي بزعامة العلامة سيجموند فرويد تنادى بنظرية العقل الباطن ، وأثر هذا العقل الخطير في حياتنا الشعورية .

وليس هذا التقسيم بدعة في طبيعة الانسان فان له نظيرا في المجموع العصبي الذي يتألف من جهازين أحدهما ارادى والثاني لا ارادى ، كذلك كشف العلم عن أن العقل البشرى ينقسم بدوره الى عقليين أو جهازين للتفكير أحدهما ارادى ويسمى بالعقل الظاهر والثاني لا ارادى ويسمى بالعقل الباطن ، وأن العقل الباطن له أثره الخطير في حياتنا الشعورية وله أقوى سلطان في تفكيرنا الظاهري وفي توجيهنا في تصرفاتنا وأعمالنا الخارجية ، وقد يبلغ من سلطان العقل الباطن علينا في بعض حالات المرض النفسى درجة تفقد معها كل قطرة من حرية التصرف أو الاختيار (١) ...

ولما كان المرض النفسى آفة من آفات العقل الباطن ولها أثرها الخطير في حياتنا الشعورية فلا معنى لحرمان المريض نفسيا من حكم الاعفاء المنصوص عليه في المادة ٦٢ اعفاء كلياً أو جزئياً تبعا لحالة المرض شدة أو ضعفا ومقدار تأثيره

(١) راجع عن العقل الباطن « علم النفس الجنائى علما وعملا » للمستشار محمد فتحى ١٩٤٣ ص ٧٤ - ٩٥ ، ١٠٨ وما بعدها ، وما سبق في ص ١٥٦ - ١٥٨ عن هذا الموضوع .

في ملكة الارادة أو حرية الاختيار ، وما يلفت النظر في عبارة القانون التي تضمنت الاعفاء من العقاب قوله « لفقد الشعور أو لفقد الاختيار » ، وهو استدراك حكيم جعل النص ينطبق تمام الانطباق على الحالات النفسية التي يكون فيها المريض مالكا لشعوره ولكنه فاقد الاختيار كما هي الحال في الجرائم المرضية التي سبق ذكرها (١) .

* * *

وازاء هذه الاعتبارات كلها نجد أيضا أن النصوص التشريعية قد تفاوتت فيها العبارات التي تشير الى الشذوذ المرضي . « وبعض التشريعات آثرت البساطة في التعبير : فاشتعلت أن يفرض المرض الى نقص في الادراك وتعني به التمييز ، أو الارادة وتضئ به حرية الاختيار (المادة ٨٩ من قانون العقوبات الايطالي) . ولكن تشريعات أخرى استعملت تمييزات مختلفة : فقانون العقوبات الألماني يشترط نقصان « أهلية ادراك عدم السماح بالفعل أو أهلية التصرف وفقا لهذا الادراك » (م ٥١ فقرة ثانية) وتقرب من هذه الصياغة عبارات الشارع السويسري (م ١١) ومشروعى ليل وليفا سير (م ٢٢) .

ولم يكتف قانون الدفاع الاجتماعي البلجيكي بنقصان أهلية المجرم الشاذ ، بل افترض أن المرض قد جعله غير أهل للتحكم في أفعاله (م ١) (٢) . وقد اشترطت أغلب التشريعات أن يكون الانقاص من التمييز أو الاختيار على نحو محسوس ، وهي بذلك تستبعد من نطاق الشذوذ الاجرامى حالات الانقاص اليسير منهما (٣) » .

واختطت تشريعات أخرى خطة مختلفة عندما نصت على أثر المرض العقلي في المسؤولية « فلم تجعله منصرفا الى المرض في ذاته وإنما جعلته منصرفا الى تأثير

(١) عن مقال له بعنوان « الشخصية الهستيرية واثرها في المسؤولية الجنائية » . مجلة « القانون والاقتصاد » عدد يونيه ١٩٥٩ (عدد ٢ سنة ٢٩) ص ٢٩٠ - ٢٩٢

inrapable du contrôle de ses actions.

(٢)

(٣) عن كتاب « المجرمون الشواذ » للدكتور محمود نجيب حسنى ١٩٦٤

المرض على القيمة القانونية للإرادة ، فاشتترط أن يفضى على نحو محسوس إلى الانقاص من التمييز أو حرية الاختيار : فالمادة ٥١ من قانون العقوبات الألماني اشتترطت كون الأهلية لأدراك عدم سماح القانون بالفعل أو للملاءمة بين هذا الإدراك والسلوك قد أقصت على نحو محسوس^(١) نتيجة للحالة المرضية . وتطلبت المادة ٨٩ من قانون العقوبات الإيطالي في المرض أن يفضى إلى حالة عقلية تنقص على نحو ملحوظ^(٢) من أهلية الإدراك أو الإرادة » . واشتترطت المادة ٣٦ من قانون العقوبات اليوناني في الانقاص من المسؤولية أن يكون أساسيا^(٣) . وعلى الرغم من أن قانون العقوبات السويسري لم يتطلب في النقص الذي يصيب الملكات الذهنية أن يكون خطيرا فإن القضاء السويسري قد استقر على تطلب الخطورة ...^(٤) .

المبحث الثالث

موقف المجرمين السكارى

من حرية الإرادة

اختلفت الشرائع في نظرتها إلى مسؤولية السكران جنائيا عن تصرفاته ، إلا أنه يخرج - ابتداء - عن دائرة هذا الخلاف ثلاثة فروض :

اولها : حالة السكران بغير اختياره ، كالشخص الذي تناول المسكر وهو لا يعلم حقيقة فلما فقد وعيه ارتكب جريمة ما ، فهو لا يسأل جنائيا بإجماع الآراء عن جريمة عمدية . ويسأل عن جريمة غير عمدية إذا ثبت في حقه صدور رعونة أو خطأ كان أيهما سببا في تناوله المسكر . ولا يسأل عن أية جريمة إذا انتهى في حقه أى خطأ أو إهمال ، لأنه حيث لا عمد ولا خطأ فلا مسؤولية جنائية ، وعلى ذلك أجمعت الشرائع ، وعليه نصت المادة ٦٢ من تشريعنا .

erheblich vermindert.

(١)

serenare grandemente.

(٢)

imputabilité essentiellement diminuée.

(٣)

(٤) انظر المرجع السابق ص ٤٨ ، ٤٩

وثانيها : حالة الشخص الذى تناول المسكر مريدا مختارا ، وعندما فقد وعيه ارتكب جريمة غير عمدية كأن قاد سيارة فقتل انسانا ، فعندئذ يسأل باجماع الآراء أيضا عن جريمة القتل خطأ ، ولا يعفيه سكره من المسؤولية ، بل قد يشددوا فى بعض الشرائع .

وثالثها : حالة الشخص الذى تناول المسكر مريدا مختارا ، قاصدا من تناوله أن يكتسب قدرا من الشجاعة حتى يتمكن من ارتكاب جريمة معينة فكر فيها ودبرها وهو فى كامل وعيه ، وعندئذ يسأل أيضا باجماع الآراء مسؤولية كاملة عن جرمته العمدية ، لتوافر جميع العناصر المطلوبة للمسؤولية وقت الاقدام على السكر الاختيارى : من ادراك وحرية اختيار وقصد جنائى .

أما الفرض محل الخلاف هو حالة الانسان الذى قد يقدم على شرب خمر بدافع من ادمان ، أو رغبة طارئة ، أو حب تقليد ، أو حب استطلاع ، فيفقد وعيه وعندما يفقده يصور له سكره أن يرتكب جريمة توصف فى غير حالة السكر بأنها جريمة عمدية ، كأن يقتل انسانا ، أو يضره ، أو يرتكب جريمة خلقية عن غير ادراك وبالتالي عن غير قصد ... ومصدر الخلاف هنا هو أن مثل هذا الانسان الذى فقد ارادته قد فقد وعيه ، فكيف يحاسب كمن لم يفقدها . وإذا قيل : اذاً فلت من الحساب ، لكان الرد ميسورا ، وهو كيف يفلت من الحساب من فقد وعيه بارادته عن طريق تعاطى الشراب اختيارا الى حد فقدان الشعور والادراك ؟

ومع التسليم بوجود مساءلته جنائيا ، ينبغى البحث عن أساس واقعى لمساءلته غير متعارض مع قاعدة لزوم الادراك والاختيار لكل مسؤولية جنائية حسبما استقر عليها الفقه التقليدى ، الذى لا يزال سائدا بصفة أصلية فى الشرائع المختلفة . كما ينبغى تحديد مدى لمساءلته غير متعارض مع قاعدة تناسب العقاب مع جسامة المسؤولية .

هذا مع مراعاة أن حالة السكر - على ما يلاحظه الدكتور رمسيس بهنام - « قد تفضى فى ذاتها وبمفردها الى الجريمة أحيانا . غير أنها لا تكون وحدها سببا للجريمة الا فى حالات تعد من جهة عرضية نادرة ، وتكون الجريمة الواقعة فيها من جهة أخرى طفيفة الجسامة لا تكشف عن خطورة . وانما يظهر أثر الخمر على

الأخص حين يكشف عن ميل اجرامى كامن أصلا فى تكوين المخور . ففى حالة وجود هذا الميل الاجرامى يكفى قدر بسيط من الخمر فى سبيل ارتكاب جريمة شنيعة على جانب كبير من الخطورة . ودلت التجارب على أن المجرم العائد فى جرائم العنف والدم يكفى أن يتعاطى كمية خفيفة من الخمر كى يصبح متعسفا متحفزا للاعتداء أمام أهون الأسباب ، بل ملتصا للشجار سببا حيث ينتفى أى داع له ، وقد يرتكب عندئذ أبشع الجرائم فى حق السلطة العامة أو فى حق الافراد ويشعر أحيانا بتلذذ كبير فى رؤية مشاهد الدماء .

ذلك لأنه من المعلوم أن الخمر يضاعف الرغبة فى الجريمة حين تتولد فى النفس، ويبدد المخاوف الحائلة دون تنفيذها كالخشية من العقاب . أى أنه يساعد على انقراض العزم وتغليب الدافع الى الجريمة على المانع منها ، لا فى جرائم الأشخاص فحسب بل كذلك فى جرائم الأموال . فكثير من اللصوص والنشالين والنصايين يتعاطى الخمر عن قصد قبل أن يرتكب جريمته حتى تواتيه القدرة على أن يعزم ويصمم عليها ، وحتى تتوافر لديه حالة من الهدوء والطمأنينة تمكنه من احكام واجادة تنفيذها وتجعله أكثر شجاعة واقداما ...

ومن هذا يتضح أن أشد أنواع الافراد خطورة على المجتمع ، ذلك النوع الذى يجمع بين الميل الاجرامى والميل الى تعاطى الخمر ، فيقبل باستمرار على تناول الخمر ويتيقظ فيه تبعا لذلك بدون انقطاع ميله الى الجريمة أيضا . وهكذا تصدر عنه سلسلة متصلة من الجرائم لا تقف عند حد الا اذا أسعف بعلاج ناجع يتناول فى الوقت ذاته كلا من ميله الى الجريمة وميله الى الخمر .

وأخيرا فإن ادمان تعاطى الخمر بكثرة وافراط قد يفضى أحيانا الى الجنون وعندئذ اما أن يكون السكر ذا ميل اجرامى سابق فيزيد جنونه من حدة هذا الميل ويضاعف خطورته ، اما ألا يكون لديه من الأصل ميل الى الجريمة فيصبح جنونه مصدرا لها ^(١) ...

(١) عن مؤلفه « محاضرات فى علم الاجرام » ١٩٦٠ - ١٩٦١ ص ٧٦ - ٨١

وقد سكت أغلب الشرائع عن معالجة موضوع السكران سكرًا اختياريًا إذا ارتكب جريمة عمدية . والسائد فيها بوجه عام هو أن السكران باختياره يسأل عن الجريمة العمدية إذا ثبت أنه سكر خصيصًا لارتكاب جريمة ، ويسأل عن جريمة غير عمدية إذا ثبت أنه لم يسكر خصيصًا لارتكاب جريمة ما ، بل سكر لمجرد السكر ، كما هي الحال العادية . ومن هذه البلاد فرنسا والنمسا وبلجيكا وهولندا .

ويجعل التشريع الروسى من السكر ظرفًا مشددًا إذا ثبت أن الجاني كان يقصد ارتكاب جريمة ، ومثله التشريع الايطالى (م ٩٢/٢) . ويقرر التشريع الألماني عقوبة خاصة للسكر الذى قد تعقبه جريمة ، غير عقوبة هذه الجريمة نفسها . أى أنه يقرر للسكران مسئولية خاصة مستقلة عن مسئولية غير السكران لا يثار فيها بحث توافر العمد أو انتفاءه .

والسكر فى القانون الانجليزى لا ينفى مسئولية الجاني ، الا اذا كان قد تعاطى المسكر قهرا عنه أو على غير علم منه . وينفى مسئوليته ولو تعاطاه اختياريًا اذا كان حائلًا دون توافر سوء القصد عنده *guilty mind* وقد يخفف مسئولية الجاني اذا أدى الى خطأ فى الواقع *mistake of fact* كما لو اعتدى السكران على غيره متوهمًا — بسبب سكره — أنه يريد أن يبادره بالاعتداء عليه .

وقد عالج تشريعنا المصرى السكر والغيوبة من زاوية واحدة لا تثير تردداً فى رأى هي زاوية السكر الاضطرارى ، الذى ينجم عن اكراه أو عن جهل ، فنصت المادة ٩٢ على أنه « لا عقاب على من يكون فاقد الشعور أو الاختيار فى وقت ارتكاب الفعل ... لغيوبة ناشئة عن عقاقير مخدرة أيا كان نوعها اذا أخذها قهرا عنه أو على غير علم منه بها » . وهى نفس المادة التى عالجت فقدان الشعور أو الاختيار للجنون أو لعاهة فى العقل . وقد وردت هذه المادة لأول مرة فى تشريع سنة ١٩٠٤ ، دون تشريع سنة ١٨٨٣ . وقد تأثر الشارع فى صياغتها — بوجه خاص — بالمادة ٤٨ من القانون الايطالى القديم و ٨٥ من القانون الهندى ، هذا ولو أن حكمها مسلم به فى الشرائع كافة .

وقد ورد فى تعليقات الحاقانية أن حكمها « لا ينحصر فى الغيوبة النسبية عن تعاطى المواد الكحولية (السكر) بل ينصرف أيضا الى الغيوبة الناجبة عن

المواد المخدرة المختلفة مثل الحشيش أو الأفيون » . وجلى أنه ينبغي طبقا لهذا النص التمييز بين السكر الاضطرابى والسكر الاختيارى فلكل منهما حكمه الخاص :-

حكم السكر الاضطرابى

ويلزم لانطباق المادة ٦٢ هذه أن يكون الجانى قد تناول المادة المسكرة أو المخدرة قهرا عنه ، كما لو دسها له شخص فى طعامه أو شرا به من باب الانتقام أو الدعابة ، أو كما لو تناولها اختيارا ، لكن عن جهل منه بطبيعتها المخدرة أو المسكرة ، بأن أعتقد مثلا أنها شئ شائع مما يأكله الناس أو يشربونه لغير غرض السكر . ويلزم أن يثبت أنه فقد شعوره تماما حتى يعفى من المسؤولية تماما ، أما الفقد الجزئى فيصلح سببا لتخفيف العقوبة فى حدود السلطة التقديرية التى يملكها القاضى .

ويلاحظ الدكتور رمسيس بهنام على نص المادة ٦٢ أنه غير موفق فى الصياغة : « فىه يتحدث عن شخص فاقد للشعور والاختيار ، وتسبب اليه فى الوقت نفسه أنه ارتكب فعلا . فكيف يتأتى له ارتكاب فعل ما وهو على شعور واختيار معدومين ؟ مثل هذا الشخص الذى يرتكب جريمة رغم أنه بلغ من الثمالة حد فقدان الشعور والاختيار كلية يقول عنه الأستاذ الايطالى بتاليني Battalini أنه لم يسبق أن رآه فى قصص الاتهام ^(١) .

والواقع أننا لا نتصور اتيان جريمة فى حالة فقدان تام للشعور والاختيار الا اذا كانت هذه الجريمة قولية فى صورة قذف مثلا ، اذ يمكن أن يتفوه النائب بالفاظ القذف رغم غيبوبته ورغم عدم انصراف ارادته الى التفوه بهذه الألفاظ . ويمكن كذلك أن يتم وقاع جنسى فى حالة فقدان كلي للشعور والاختيار ... فان لم يكن الفعل من قبيل ما تقدم بأن كان ضربا أو جرحا أو قتلأ أو سرقة فان اتيانه من انسان ما ولو كان سكرانا يدل فى ذاته ولذاته على أن هذا الانسان كان عند اقتراف الفعل متمتعا — رغم سكره — بالشعور والاختيار . ومعنى ذلك أن جريمته يتحقق منها لا ركنها المادى وحده وانما ركنها النفسانى كذلك ،

فتكون فعل السكران جسما ونفسيا . (ويستوى في ذلك أن تكون الجريمة عمدية أم غير عمدية قتل خطأ يرتكبه سائق سكران ... والمفروض أن ذلك النوع من الجريمة الدال على قيام الإدراك والاختيار رغم حالة السكر يتوافر فيه الركن المعنوي حتى إذا كان السكر راجعا الى أخذ المسكر قهرا أو بدون علم . ويبدو أن العقاب ينتفى مع ذلك لا لانعدام الركن المعنوي وإنما لكون القانون شاء أن يعتبر السكر قهرا أو دون علم سبب اعفاء من عقاب الجريمة الواقعة تحت تأثيره) .

غاية الأمر إذا تبين أن السكر رغم البقائه على الشعور والاختيار أنقصهما ، وهذا يتوقف على ظروف كل حالة وحساسية كل شخص لمفعول الخمر وهي تختلف باختلاف الأفراد ، يصح أن يعتبر ذلك ظرفا قضائيا مخففا للعقاب ، ما لم يكن القصد من احتساء الخمر هو تيسير ارتكاب الجريمة التي وقعت فيكون ذلك على العكس ظرفا مشددا لا مخففا ..

والواقع أن تأثير الخمر على نفسية محتسبها أمر يتوقف تحديده على الحقائق الواقعية وعلى علم وظائف الأعضاء . ولن يكون حكم القانون الجنائي في صدد شاربها شديدا إذا لم يدخل في تقديره تلك الحقائق الواقعية والعلمية^(١) .

* * *

وهذا الرأي ينبغي أن يجتذب الانتباه في أكثر من موضع : فمن وجهة أولى لا يبدو أنه في محله من ناحية ما أسنده من عدم التوفيق في نص المادة ٦٢ عندما تتحدث عن شخص فاقد للشعور والاختيار وتسبب اليه في الوقت نفسه أنه ارتكب فعلا . ذلك لأن هذه المادة تتحدث عن الاسناد المادي الى السكران وهذا لاشبهة فيه ، أما الاسناد المعنوي فهو الذي يصح أن يثير أكثر من تساؤل والذي ينبغي النص على أية حال عن السكران الذي يأخذ المسكر قهرا عنه أو على غير علم منه ، وهذه النقطة بالذات ليست محل نزاع من أحد .

ومن وجهة ثانية فإن هذا الرأي يسلم بأن السكران يمكنه أن يرتكب جريمة قذف أو جريمة وقاع جنسى في حالة فقدان كلي للشعور والاختيار وينفى عنه

(١) عن مؤلفه في « النظرية العامة للقانون الجنائي » ١٩٦٥ ص ٨٢٢-٨٢٤

امكان ارتكاب جريمة ضرب أو جرح أو قتل أو سرقة . وهذه شرقة تحكمية لا نجد لها مبررا واضحا ، فكثيرا ما حدث في العمل أن عمد السكران — سواء باختياره أم بغير اختياره — الى ارتكاب جريمة من هذا النوع أو من ذلك حسبما تصوره له خيالاته وهي لا منطق لها ولا ضابط . بل لا أغالى عندما أقول ان العدد الأكبر من الجرائم التي تسند الى السكارى فاقدى الشعور والاختيار هي من جرائم الاعتداء على الأشخاص — أى من جرائم الضرب أو الجرح أو القتل ، بل يلاحظ اكسر ودى توليو أن بعض السكارى يرتاح الى مشاهدة الدماء ، ولذا يقدم على ارتكاب جرائم العنف بلذة وارتياح ^(١) .

ومن وجهة ثالثة فإن هذا الرأى يقيم قرينة في غير محلها على أن الانسان عندما يقترب جريمة ضرب أو جرح أو قتل أو سرقة يكون متمتعا — رغم سكره — بالشعور والاختيار ، وذلك مع أن هذه القرينة قائمة على محض افتراض نظرى تدحضه السوابق العملية وحقائق علمى النفس والاجرام التى لا تعترف بemicار للتمييز بين سكران وآخر الا من ناحية مدى تمتعه بشعوره واختياره ، ومدى خضوعه لتأثير الخمر ، بصرف النظر عن نوع الجريمة التى أقدم على اقترافها .

فهذا النوم أو ذاك لا يصلح للدلالة على تمتع الجانى بالشعور والاختيار أو عدم تمتعه رغم سكره . وبالتالي لا محل للقول في أية حالة بأن الركن المعنوى متوافر لدى السكران افتراضا فان القانون شاء أن يعتبر السكر قهرا أو دون علم مانعا من موانع المسؤولية لا من موانع العقاب . أما السكر الاختيارى فقد تركه لحكم المبادئ العامة فلم يبت فيه برأى ، ولذا ذهب فيه الفقه كل مذهب ، مع أنه بحاجة في الواقع الى تنظيم تشريعى يوفق بين الاعتبارات المتعارضة على ما سيرد حالا .

أما ما قرره المؤلف من أن تأثير الخمر فى الاشخاص يختلف باختلاف الافراد ويصح أن يعتبر السكر الاختيارى ظرفا قضائيا مخففا للعقاب ما لم يكن القصد من احتساء الخمر هو تيسير ارتكاب الجريمة التى وقعت فهذا أمر تتفق معه فيه .

Exner : Criminologia (Trad. it. 1953) P. 216.

(١)

Di Tullio : principi di criminologie clinica (1960) P. 89.

وراجع الدكتور مامون محمد سلامة المرجع السابق ص ٢٤٨

كما تتفق معه أيضا فيما يقرره من أن الحُر « توظف في نفسية شاربها غرائزه الأساسية الأصلية وتقوم لديه غرائزه الثانوية السامية ان كان له من التربية والصقل نصيب . فان لم يكن لنفسه نصيب من التربية أى كان حظها من الغرائز الثانوية السامية معدوما فان انحداره الى الجريمة واقع بدون حاجة الى الحُر ، ويقع من باب أولى اذا احتسى ولو قدرا ضئيلا منها .

أما ان كان نصيب نفسه من الغرائز الثانوية السامية قائما ، وكان في الوقت ذاته متعادلا مع غرائزه الأساسية الأصلية المتوافرة في كل انسان ، فان من شأن الحُر أن تيسر انقطاع هذا التعادل بين نوعي الغرائز وأن تسهل بالتالي طغيان الغرائز الأصلية على الغرائز الثانوية المهدية ، فالمانع من الجريمة سواء أكان هو الخشية من العقاب أو كان الضمير الصالح الناتج من التربية ، يبدأ في الفوص والاختفاء ، فتطفو على السطح الغرائز الأساسية وتظهر في الميدان بمفردها بغير ما قناع أو حجاب ، ومن ثم يطغى الدافع الى الجريمة على المانع منها . فالحُر على هذا النحو تبدد البقية الباقية من القوة النفسية الحائلة دون وقوع الجرائم ، ما لم يكن نصيب شاربها من الغرائز الثانوية السامية قويا راسخا في تكوين شخصيته بحيث لا يخشى أن ينام ولا أن تطفئ عليه الغرائز الأصلية حتى مع احتساء الحُر (١) » .

هذا وقد تكون الغيوبة الاضطرابية ناشئة عن تنويم مغناطيسي . ومن المتصور علميا أن يقدم «النوم على مقارفة جريمة بايعاء من النوم» ، فاذا ثبت أن الأول كان سلب الاختيار تماما ، وأنه قارف جريمته بأمر الثاني وتحت تأثير سيطرته الكلية ، فالثاني هو المسئول عنها دون الأول الذي لم يتعد دوره دور الأداة المنفذة . وهذه هي القاعدة أيضا في حالة الاكراه المادى اذا ثبت أن المكره كان سلب الارادة عندما قارف جريمته ، فالمسئولية لا تقع على عاتقه ، بل على عاتق من أكرهه على ارتكابها .

(١) عن المرجع السابق ص ٨٢٤ - ٨٢٥ . وراجع ايضا عن تأثير السكر في الجريمة والمسئولية الدكتور بسر انور على والدكتورة آمال عبد الرحيم عثمان « علم الاجرام وعلم العقاب » المرجع السابق ص ٢١٩ - ٢٢٤

وفي حالة الغائب والسكران على غير اختياره تقع المسؤولية كذلك على عاتق من تسبب في غيبوبته أو سكره . وتكون مسؤولية هذا الأخير عن خطأ غير عمدى إذا انتفى العمد ، وعن جريمة عمدية إذا توافر العمد^(١) . أما نفس الغائب فلا يسأل الا اذا تبين أنه قد صدر منه أى خطأ أو عدم احتياط ، كما اذا اندفع في شرب السائل الذى شربه برعونة وبلا مبرر مقبول ، ويغير أن يتحقق من ماهيته ، وعندئذ فقط قد يسأل بدوره عن خطئه غير العمدى ، وبحسب مدى جسامته نتيجة هذا الخطأ .

حكم السكر الاختيارى

هذا وقد سكت قانوننا عن حكم السكر الاختيارى ، فما الحكم اذا ارتكب السكران باختياره جريمة عمدية كالقتل أو الضرب أو هتك العرض أو الفعل الفاضح العلنى ؟

يذهب جانب قوى من رأى فى فرنسا الى أن الجانى ينبغى أن يسأل فى هذه الحالة الأخيرة بوصفه مرتكباً جريمة غير عمدية ، وقعت منه عن خطأ ورعونة يتمثلان فى الاندفاع فى تناول المسكر الى الحد الذى أفقده ملكة التمييز والاختيار ولا يمكن أن يسأل عن جريمة عمدية ، لأن القصد الجنائى لا يتوافر أبداً فيمن يفقد وعيه ، فيستحيل عليه الاحاطة بأركان الواقعة الجنائية^(٢) . وتطبيقاً لهذا رأى اذا كانت الجريمة التى وقعت من السكران باختياره لا يمكن أن تكون الا عمدية — كما فى السرقة وهتك العرض فلا يمكن وقوعها قانوناً عند توافر مجرد الخطأ أو الاهمال — فإن السكران ينبغى أن يفلت كلية من المسؤولية الجنائية .

الا أن محكمة النقض الفرنسية ذهبت فى عدة أحكام الى القول بمسائلة الجانى فى حالة السكر الاختيارى عن جريمته العمدية مساءلة كاملة ، على أساس

(١) ولو ان هذا فرض متعذر تحقيقه عملاً .

(٢) راجع جارو ج ١ فقرة ٣٣٥ ص ٦٦٤ وفيدال ومانويل ج ١ فقرة ١٧٢ ص ٣٢٦ ودونديه دى فابر الموجز فقرة ٢٤٣ ص ٩٣ وبوزا فقرة ٢٤١ وستيفانى وليفاسير فقرة ٣١٦ ص ٢٣٩

نوافر القصد الاحتمالى عنده ، اذ كان عليه أن يتوقع عند التمادى فى الشراب أنه قد يفقد وعيه ويقترب جرعة ما^(١) .

وهذا الحل منتقد من جمهور الشراح الفرنسيين الذى يرى أن أحوال القصد الاحتمالى تعد أقرب الى الخطأ بتبصر أو الاهمال الواعى منها الى العمد . وأن قاعدة التفسير الضيق لنصوص القانون الجنائى تتعارض معه . ثم ان القصد الجنائى الاحتمالى يتطلب لدى الجانى قبولاً سابقاً للنتيجة المعاقب عليها ، أو بالأقل توقعها لها ، حين قد يبين من ظروف الواقعة أن جرعة السكران لم تكن مقبولة منه ولا متوقعة قبل أن يروح فى غيبوبة السكر . أما بعد اذ راح فى الغيبوبة فليس لديه أى قصد مباشر ولا غير مباشر .

هذا وقد صدر هناك قانون فى ٢٣ أغسطس سنة ١٩٤٠ نص فى مادته الثالثة على أنه لا يجوز تطبيق نظام الظروف القضائية المخففة على السكران ، ولكن هذا القيد سرعان ما ألغى بقانون صادر فى ٢٤ سبتمبر سنة ١٩٤١ ، لأنه اعتبر هناك مفرطاً فى القسوة على السكران .

أما فى مصر فإن رأى السائد فقها هو أن السكران سكرًا اختياريًا يخضع لنفس المسؤولية التى يخضع لها غير السكران ، وذلك لأن المادة ٦٢ عندما أخضعت السكر الاضطرارى لحكم خاص أخضعت السكر الاختيارى - بمفهوم المخالفة - للقواعد العامة^(٢) . هذا وإن كان من الشراح من يرى أن الأصح فى هذا الشأن هو أن الجانى لا يسأل فى صورة السكر الاختيارى الا على أساس الاهمال أو عدم الاحتياط ، أسوة بالرأى السائد فى فرنسا ، واستناداً الى نفس أسانيده . ولأن الجانى لا يسأل عن النتائج الاحتمالية لعمله بغير أن يقصدها فعلاً الا اذا وجد نص صريح يحمله تبعها ، ويكون ذلك تبعاً لقصد جنائى أصيل^(٣) .

(١) مثلاً نقض فرنسى فى ١٨٤٣/٦/١ سبرى ١٨٤٣ - ١ - ٨٤٤ و ١٧/١٠/ ١٨٨٩ النشرة الجنائية رقم ٣١٠ و ١٩٢٢/١/٢٩ سبرى ١٩٢٢ - ١ - ١٨٥
(٢) راجع مثلاً الاساندة جرافمولان ج ٢ رقم ١١٠٥ وشيرون وعلى بدوى م ٦٢ فقرة ٢٣ والقللى فى المسؤولية الجنائية ص ٣٩٥ والموسوعة الجنائية ج ١ فقرة ٥١

(٣) الدكتور السعيد المرجع السابق ، ص ٤٥٠ ، ٤٥١

واستقرت محكمة النقض عندنا على أن السكران سكرًا اختياريًا يسأل مسؤولية كاملة عن جريمته العمدية أو غير العمدية بحسب الأحوال . فهي تقرر في جميع أحكامها أن القانون يجري على السكران باختياره حكم المدرك التام الادراك^(١) . مما يبنى عليه وجوب القول بإمكان توافر القصد الجنائي لديه في الجرائم العمدية ، وتوافر الخطأ والاهمال في الجرائم غير العمدية .

رأى خاص لمحكمة النقض في مسؤولية السكران عن القتل العمد

وانما ذهبت محكمة النقض مع ذلك الى تخفيف صرامة هذا القضاء في شأن القتل العمد فذهبت منذ سنة ١٩٤٦ الى القول بأن السكران متى كان فاقد الشعور أو الاختيار في عمله لا يصح أن يقال عنه انه كانت لديه نية القتل ، وذلك سواء أكان قد أخذ المسكر بعلمه ورضاه ، أم كان قد أخذه قهرا عنه أو على غير علم منه مادام المسكر قد أفقده شعوره واختياره . ومثل هذا الشخص لا تصح معاقبته على القتل العمد الا اذا كان قد اتوى القتل ثم أخذ المسكر ليكون مشجعا له على تنفيذ نيته .

« فالمادة ٦٢ لا تنطبق على حالة الجرائم التي يجب توافر فيها قصد جنائي خاص لدى المتهم اذ لا يتصور في هذه الحالة اكتفاء الشارع في ثبوت هذا القصد باعتبارات وافتراضات قانونية فان القصد الجنائي باعتباره واقعة يجب أن يكون ثبوته بناء على حقيقة الواقع »^(٢) .

وهذا القضاء من محكمة النقض يبدو - رغم اصرارها عليه - مضطربا مترددا . فهو يقرر في صدره أن السكران باختياره تجب معاقبته على القتل العمد ، اذا كان اتوى القتل ثم أخذ المسكر ليكون مشجعا له على تنفيذ نيته ، فلا يصح أن تكون الواقعة - فيما عدا هذه الحالة - قتلًا عمدا بالنسبة له ، بل فحسب ضربا أفضى

(١) راجع مثلاً نقض ١٩٤٠/٢/١٢ القواعد الجنائية ج ٥ رقم ٦٠ ص ٩٩ و ١٩٥٠/٦/١٢ أحكام النقض س ١ رقم ٢٤٦ ص ٧٥٤ و ١٩٥٩/٦/٣٠ س ١٠ رقم ١٦١ ص ٧٤٢

(٢) نقض ١٩٤٦/٥/١٣ القواعد القانونية ج ٧ رقم ١٥٣ ص ١٤٠ ، وقد تأيد بأحكام أخرى لاحقة منها حكم في ١٩٥٠/٦/١٢ أحكام النقض س ١ رقم ٢٤٦ ص ٧٥٤ و ١٩٥٩/٦/٣٠ س ١٠ رقم ١٦١ ص ٧٤٢

الى الموت . لكنه يذهب بعد ذلك مباشرة الى أن الشارع لا يكتفى في شأن
السكران باعتبارات وافتراضات قانونية ، لأن القصد الجنائي باعتباره واقعة يجب
أن يكون ثبوته بناء على حقيقة الواقع .

وبمفهوم المخالفة من هذه العبارة أنه اذا كان ثبوت القصد الخاص لدى
السكران باختياره بناء على حقيقة الواقع فلا مانع من أن تعد الواقعة قتلا عمدا .
وقصد القتل يثبت دائما — بالنسبة للسكران وغيره — على حقيقة الواقع لا على
الاعتبارات والافتراضات القانونية ، فأى فارق تبقى اذا بين السكران
وغير السكران ؟ ^(١)

ثم بقيت مشكلة أخرى قد تثار بمناسبة هذا القضاء ، هي ما حكم مسؤولية
السكران باختياره اذا ارتكب جريمة سرقة مثلا ، وقيل ان القصد الخاص لا يتصور
توافره لدى السكران أصلا ، فهل يفلت من العقاب كلية ؟ .. هذا ما يقول به
الفقه السائد في فرنسا ، اذ لا توجد سرقة باهمال ، ولكن هل يتفق هذا الحل مع
الرأى السائد في بلادنا من أن السكران باختياره يسأل بحسب الأصل مسؤولية
تامة عن جميع الجرائم العمدية ؟ .. والذي تؤدي اليه المادة ٦٢ بمفهوم المخالفة
من القاعدة التي قررتها بالنسبة للسكران قهرا عنه أو على غير علم منه ؟ هذه
هي المشكلة التي تنتظر حلا تشريعا لها .

وهذا الحل نسلم بأنه ليس من اليسر في شيء . فمعاملة السكران — وقد فقد
وعيه وبالتالي اختياره — على قدم المساواة مع من لم يفقدهما فيها قسوة قد
لا يقبلها البعض ، ولم تقبلها محكمتنا العليا عندما كيفت جنائية القتل التي قد يرتكبها
السكران بأنها جرح مفض الى الموت ، وهو تكييف لا يخلو من تعمل كما رأينا ،
ومن تحايل على النصوص . كما أن مساءلة السكران — دائما وفي كل حال —
على أساس الخطأ غير العمدى — وعلى النحو الذي يراه الفقه الفرنسى السائد —
قد لا يخلو من تفريط في حق الهيئة الاجتماعية . لذا يبدو أنه يحسن تقرير

(١) راجع في تفصيل هذا الموضوع مؤلفنا في « مبادئ القسم العام من
التشريع العقابي » طبعة الثالثة ص ٥٥٢

مسئولية خاصة للسكران باختياره تكون مستقلة في طبيعتها وعقوبتها عن مسؤولية غير السكران^(١) .

المبحث الرابع

موقف الأحداث الجانحين

من حرية الإرادة

يعد صغر السن الى مرحلة معينة سببا لامتناع المسؤولية في الشرائع جميعها ، كما يعد بعد هذه المرحلة سببا لمسئولية مخففة ، مقتضيا في غالب الأحيان توقيع تدابير تهييية من نوع خاص ، ليست لها وظيفة العقوبة التي توقع على البالغين من الجناة . وتتفاوت الشرائع في معاملتها للأحداث من ناحية مبدأ المسؤولية وتطورها ونوعها ، ومن ناحية أنواع التدابير الواجب اتخاذها ازاءهم .

ففي انجلترا لا مسؤولية على الصغير حتى السابعة من عمره . ومن السابعة الى الرابعة عشرة يفترض فيه انتفاء التميز بقرينة يجوز نفيها ، ومن الرابعة عشرة يعامل كالبالغ ، ولكن يرسل الى الاصلاحية بحيث لا تطول اقامته فيها الى ما بعد التاسعة عشرة من عمره . وللمحكمة أن ترسل الحدث من السادسة عشرة الى الحادية والعشرين الى معهد Borstal لمدة لا تقل عن سنة ولا تزيد عن ثلاث ، وذلك بدلا من الحبس . هذا وقد أجاز تشريع صادر في سنة ١٩٤٨ ارسال الحدث الذي يبلغ الحادية عشرة من عمره والمحتاج الى عقوبة قصيرة المدة وقاسية الى مركز خاص للاعتقال لمدة لا تتجاوز ستة شهور .

وفي ألمانيا لا يسأل الصغير جنائيا حتى الثانية عشرة من عمره ، ومن الثانية عشرة تتوقف مسؤوليته على مقدار ما يثبت توافره لديه من التميز الذي

(١) كما أنه من الجائز أن ينص التشريع مثلا على النزول بعقوبة السكران درجة واحدة - وجوبا - أو درجتين متى ثبت أنه كان فاقد الوعي تماما وقت ارتكاب الجريمة مع النص على افتراض العمد عنده افتراضا في الجرائم العمدية وهذا التخفيف يسرى على الجنابات دون الجنح كما هي القاعدة في نظام الظروف القضائية المخففة .

يلزمه كما يتبين ما في فعله من جريمة . ولا تزيد الإقامة في المعاهد الإصلاحية عن سن العشرين .

وفي هولندا كان يوجد مقياس لسن التمييز الجنائي هو عشرة سنين أُلغى في سنة ١٩٠٥ ، وأصبحت سن الرشد هي الثامنة عشرة . فلا يحكم بأية عقوبة جنائية قبل بلوغها ، ولكن للقاضي الخيار بين بعض تدابير الإصلاح مثل الحكم مع وقف التنفيذ أو الإرسال الى الإصلاحية أو الغرامة أو التوبيخ . ويجوز للقاضي أن يأمر باطالة حبس الخطرين الى ما بعد بلوغ سن الرشد ، وللادارة وقف تنفيذ هذا الحكم اذا زالت مبرراته .

وفي سويسرا تقسم الحداثة الى ثلاث مراحل : الأولى الى الرابعة عشرة ، لا توقع فيها أية عقوبة ، بل تدابير تربوية تتوقف على حالة الصغير وسبب جناحه ، والثانية من الرابعة عشرة الى الثامنة عشرة ، وفي هذه المرحلة أيضا لا توقع عقوبة ، بل تدابير تربوية تنفذ في معاهد غير تلك التي تنفذ فيها تدابير المرحلة السابقة . كما أن القاضي هو الذي يأمر فيها بالتدبير اللازم ، أما المرحلة السابقة فهي تخضع لتقدير جهة الادارة . والمرحلة الثالثة من الثامنة عشرة الى العشرين تخفف فيها العقوبات العادية ، كما يفصل فيها في المعاملة بين هؤلاء الجناة وبين غيرهم من الكبار .

وفي فرنسا تطورت مسئولية الأحداث كثيرا ، ويحكمها حاليا تشريع صادر في ٢ فبراير سنة ١٩٤٥ ، وبمقتضى المادة الثانية منه يفترض في جميع الأحداث الى سن الثامنة عشرة عدم المسئولية الجنائية ، بقرينة لا تقبل اثبات العكس حتى سن الثالثة عشرة ، فلا يحكم على الحدث بعقوبة جنائية مهما كانت جسامة فعله ، لكن يخضع -حسب- لأحد تدابير ثلاثة وهي الملاحظة ، أو المساعدة ، أو التهذيب *surveillance, assistance, education* . أما من بعد الثالثة عشرة الى سن الثامنة عشرة فان قرينة عدم المسئولية لا تكون مطلقة ، وفي نفس الوقت لا يجوز الحكم على الحدث الا بأحد التدابير التهذبية ، الا أن للقاضي سلطة الحكم على الحدث بعقوبة جنائية اذا ظهر أن في ظروف الجريمة وشخصية الجاني ما يستلزمها . (٢٢) .

والملاحظ هناك أن نسبة الأحداث الذين يحكم عليهم سنوياً بالعقوبات الجنائية ، لا بتدابير تهذيبية ، ممن تجاوزوا الثالثة عشرة من عمرهم الى الثامنة عشرة ، تبلغ حوالى عشر المحكوم عليهم بتدابير تهذيبية : أى أن القضاة يفضلون الحكم بهذه الأخيرة دون غيرها فى تسعة أعشار الحالات .

وقد وضع التشريع المصرى بابا خاصا من الكتاب الأول للمجرمين الأحداث نظم فيه ، فى عشر مواد ، القواعد التى تحكم مسئوليتهم الجنائية (م ٦٤ - ٧٣) . والمستفاد منها أنه ينبغى التمييز بين أربع مراحل :

الأولى : الى سن السابعة .

الثانية : الى سن الثانية عشرة .

الثالثة : الى سن الخامسة عشرة .

الرابعة : الى سن السابعة عشرة .

وفى المرحلة الأولى منها تتمتع مسئولية الحدث بتاتا ، أما فى المراحل الباقية فينخفض الحدث لمسئولية مخففة بصورة أو بأخرى .

فالشارع المصرى اذن يعتبر الحدث الى سن السابعة غير مسئول جنائيا ، أما بعد ذلك فتتدرج مسئوليته نحو الشدة من مرحلة الى أخرى حتى يصل الى سن الأهلية الجنائية الكاملة فى السابعة عشرة من عمره . وفى المرحلة الأولى لا يكاد يتباين موقف الشرائع تبانيا يذكر ، اذ لا يتصور أن يوجد تشريع يعتبر الحدث خاضعا للمسئولية الجنائية قبل سن السابعة .

فالطفل لا يمكنه أن يميز فى هذه السن بين الصواب والخطأ ناهيك بتمييز الأفعال المعاقب عليها عن الأفعال غير المعاقب عليها . « فان ما يعتبره المجتمع جريمة قد يكون شيئا فى طبيعة الفرد ذاته - كما يقرر الدكتور أحمد محمد خليفة - وان من يلاحظ الصغار يجد بينهم القتل والسرقة بالاكراه وأعمال جنسية مكشوفة لو وقعت من الكبار لعدت جرائم . والطفل

بأنى هذه الأفعال استجابة لنزعاته على علاقتها دون مقاومة أو صبر بينما يتعلم كلما تقدم فى طريق النضوج الاجتماعى أن يقاوم هذه النزعات وأن يصبر على تحقيقها . ومن ثم فإن السلوك الإجرامى قد يكون أحيانا مشبها بالسلوك الطفلى فى كونه سلوكا فجأ ينقصه النضوج .

فالطفل فى البداية مخلوق لا اجتماعى يسعى الى تحقيق مآربه الفريزية بغير اعتبار للعالم المحيط به . وهذا السلوك الطبيعى فى الطفل يعد شاذا بالنسبة للكبار . والتربية هى رفع الطفل من ذلك المستوى الى المستوى الذى يحفل بالحياة الاجتماعية . وبالرغم من أن الوليد يجلب معه أثارا من التجارب المتراكمة لأسلافه فى الحياة الاجتماعية فإن هذه المواهب ليست كافية لكى ينسجم مع الجماعة وانما يلزم أن تكتمل هذه المقدرة الأصلية بالتدريب والتثقيف .

فالتربية وسيلة لجلاء واستكمال الامكانيات القائمة وان كان نجاحها رهينا بمدى هذه الامكانيات فى طبيعة الفرد . فليست التربية أو التثقيف الاجتماعى ممكنا دائما ، فانه قد تعوقها عوامل أصيلة بالفرد تضر نجاحها كالضعف العقلى واعتلال الشخصية الى حد تستعصى معه كل محاولة للتقويم ...

والطفل فى الأشهر الأولى لا يعرف الخطأ من الصواب ، ويحكم على الأشياء على أساس قانون اللذة والألم . فاللذة هى التى تدفعه الى الاقدام والألم هو الذى يدفعه الى الاحجام دون أى اعتبار آخر . ولكن التربية لا تتبع هذه الخطوط وقد ترى أن تحرم الطفل من لذة أو تحمله ألما لكى يكون تصرفه متفقا مع الأصول الاجتماعية ، ومن ثم تلجأ الى استغلال نزعة التقليد والمحاكاة لدى الطفل . الا أن الطفل لا يستجيب الى هذه النزعة دائما فهو ، مثلا ، قد لا يعنى بنظافته ولو ضرب له المثل على ذلك مرارا . ولذلك كان لابد من أن تقوم علاقة بين الطفل وأمه أو الطفل وأبيه تؤهله وتشجعه على قبول تعاليمهما ، هذه العلاقة هى الحب والذى ينشق منه حرص الطفل على ارضاء أمه بالاستماع الى تعاليمها احتفاظا بحبها

حتى اذا بلغ الطفل الخامسة لم يعد ما يدفعه الى الطاعة هو الحب فحسب بل نوع من الاندماج مع الوالد من الجنس نفسه هدفه الرغبة في التشبه به ^(١) . فاذا جاءت المراهقة ظهرت نزعة الطفل الى التحلل من سلطان الوالدين . ونتيجة هذه الفترة هل هي توطيد احترام السلطان في نفس الفرد أو توريثه الشعور بالظلم والاضطهاد والثورة على السلطان ، تعتمد على شخصية الوالدين وحكمتها ومدى تفهمها لنفسية الطفل .

والروادع والأوامر والتعاليم التي تتكون منها التربية تثير في نفس الطفل نزاعا ينتهي اما بقبولها وتمثلها في نفسه بالتدريج حتى تصبح شيئا نابعاً من الداخل internalisation ، واما برفضها وعدم الاعتداد بها . والواقع أن قبول أو رفض هذه التعاليم يعتمد الى حد كبير على الجو الوجداني المحيط بالتربية ، اذ المهم أن يرضى الطفل بهذه التعاليم لا أن يمثل بها صاغراً من خوف أو حرج . وهذا يستدعي أن لا تلقى الأوامر باردة أو صارمة بل في قالب من العاطفة يفرى الطفل بقبولها ومن ثم فلا غنى للتربية عن الجو الوجداني الذي يقوم بدور « تشجيع » الروادع والأوامر التربوية »

ثم يضيف المؤلف قائلاً « وكلما كان الطفل قادراً وحراً في توجيه طاقته الحيوية كانت شخصيته الظاهرة Persona أقرب الى حقيقته . وكلما كان حراً وآمناً في التعبير عن نفسه ، كان أقل احتياجاً الى اخفاء نفسه بقناع من شخصية زائفة لا تمثل الواقع .

والواقع أن الخوف من العقاب والخوف من فقدان الحب — وهو في ذاته عقاب — هما عاملا التربية ، ويظان بالنسبة للكبار فيما بعد المنظمين الرئيسيين لحركة النزعات ^(٢) .

(١) فريد لندر « جناح الأحداث في نظر التحليل النفسى » ص ٤٦ ، ٤٧

(٢) الكزاندر وستاوب « المجرم وقضائه » ص ٢١

وامتزاج الخوف والحب هو ما يولد الاحترام وهو — على ما يرى بوفيه Bovet أساس الخلق ، فالشعور الخلقي عند الكبار ناشئ في بعضه عن مشاعر حب وخوف في الصغرة الكبار تؤدي الى غرس « الاحترام » الذي يبعث على الطاعة والثقة .

وقد تبين لبرت من أبحاثه أن التربية الخاطئة Defective Discipline هي أهم العوامل البيئية صلة بالجريمة ، وأنها توجد بين المجرمين بنسبة تبلغ خمسة أضعاف نسبة وجودها بين غير المجرمين . ويشمل تعبير « التربية الخاطئة » في نظر برت أن لا تكون هناك تربية على الإطلاق أو أن تكون متسمة بالعنف والقسوة أو متسمة باللين الشديد والتهاون ، أو — وهو في نظره أسوأ أنواع التربية — أن تكون متراوحة بين القسوة والضعف بحيث يجد الطفل أحيانا تسامحا وتغاضيا ، ثم يجد بالنسبة للأمر نفسه أحيانا أخرى غضبا وسخطا مما يورثه الحيرة والعجز عن فهم ما يراد منه ^(١) . كما تبين من بحوث ثلدون واليانور جلوك قيام الصلة بين أسلوب التربية المنزلية وسائلها من ناحية والسلوك الاجرامي من ناحية أخرى « » ^(٢)

ويتحدث الدكتور رمسيس بهنام عن مصادر جناح الأحداث قائلا : « تتكون الشخصية الانسانية من جملة طبقات بعضها فوق بعض منها ما هو راسخ لرجوعه الى الماضي البعيد بل الى ما قبل التاريخ ويراد به الطبقات البدائية المكونة من الفرائز الطبيعية الأصلية ، ومنها ما هو أقل ثباتا ورسوخا لكونه حديثا في تكوينه ، ويراد به الطبقات المكونة من الأفكار والمشاعر السامية الناشئة من التطور والمتسمة بالطابع الخلقي الاجتماعي .

وان خط السير الذي يتخذه النمو العقلي والأدبي للطفل يكاد يمثل مختلف المراحل التي مر بها الجنس البشري في تطوره البطيء من أول العصور الى حين

Cyril Burt : The Subnormal Mind, London 1944 P. 171.

(١)

(٢) عن « مقدمة في دراسة السلوك الاجرامي » ص ١١٧ — ١٢٢

بلوغه عهد الرقى الفكرى والأدبى الذى يتمثل فى سن قواعد معينة للسلوك وفى نشأة القيم الخلقية^(١) .

وكثيرا ما تقضى الفرائز الأصلية الدنيا حين تتخذ صورة منحرفة الى ارتكاب أفعال شاذة يكون معنى الشذوذ فيها أنه لا يأتيتها الفرد العادى المتوسط من أفراد المجموع الذى وقعت فيه . وهذه ظاهرة ملموسة لا فى العالم البشرى فحسب بل فى عالم الحيوانات كذلك ، فكثيرا ما يرتكب بعض أفراد جنس حيوانى معين أفعال سرقة واغتصاب بل أفعال قتل على أفراد آخرين من نفس الجنس ، مع أن المألوف بين غاليتته العظمى المكونة من الأفراد العاديين فيه أن الكفاح الفريزى فى سبيل البقاء لا يؤدى الى اتيان مثل تلك الأفعال ، ومن ثم يبدو بجلاء شذوذها .

يصدق هذا على الأحداث الصغار من البشر ، فكثيرا ما يرتكب أفراد منهم أفعالا شاذة اما أن تتخذ صورة جرائم منصوص على عقابها فى القانون ، واما صورة أفعال أخرى ان لم تبلغ جسامتها حد الجرائم يمكن مع ذلك أن تسمى « نظائر الجريمة » .

وقد لاحظ بحق العالم الايطالى تانزى Tanzi أن الأطفال يخالجهم غالبا شعور مختلط بالحاجة الى العمل ، وتساورهم رغبة غامضة فى المخاطرة ، ويغلب عليهم هيام شديد باللعب ، وأن الجريمة فى بداية الطريق إليها ليست الا ضربا من اللعب ، بل انها أكثر الألعاب تلهية ، ولكنها اللعب المحرم المحظور ، وإن كانت فى

(١) يلتمس هذا القول التثامما واضحا مع النظرية المركبة عن العقل The Compound Theory of Mind والتي مقتضاها أن العقل الانسانى مركب من عدة مراحل مندمجة معا . ولهذه النظرية الآن انصار عديدون من بين علماء العلم الروحى الحديث Psychic Science نذكر منهم بوجه خاص الدكتور تشارلس دانبار بروض Charles Dunbar Broad الأستاذ بكامبريدج فى مؤلفه عن « العقل ومكانه فى الطبيعة » Mind and its Place in Nature (راجع طبعة ١٩٦٨ من ص ٥٤٠ ، ٥٤١ - ٥٥١ . وللمزيد راجع « مطول الانسان روح لا جسد » ج ٢ ص ٢٥٧ - ٢٧٧) .

كما يلتمس نفس هذا النظر مع القول بضرورة التمييز بين الوعيين الادنى والأسمى ، اللذين يمثلان شطرين متقابلين للعقل الباطن الذى يجرى من ناحية أعماق أبعد كثيرا من الطفولة (مؤلفنا الأنف الإشارة إليه ج ١ ص ٦٧٠ - ٦٨٤ وراجع أيضا كتاب « الروح والخلود بين العلم والفلسفة » للأستاذ عبد العزيز جادو ١٩٧٠ ص ٨٩ - ٩٣)

مخيلة الصبي من قبيل لعب الكبار بل لعب الأبطال . وليس ذلك الميل الى التوثب والنشاط والحركة استثنائيا بين الأطفال وليس هو بالفاسد ولا بالخطر في ذاته ولكن منه تنبعت جرائم الأحداث ، حين يسوقون أنفسهم الى قارعة الطريق العام مضطرين الى ذلك أو شبه مضطرين ، بفعل البؤس والحرمان من رقابة الأسرة اذ يشغل جميع أفرادها خارج البيت ، أو يجتمعون راكدين في أمكنة ضيقة خائفة يعوزها الهواء ، عندئذ يدفع بالأحداث الى الشوارع حب الاستطلاع ونهم لا يشبع ، يجذبهم الى الرفقاء ويجعل همهم منصبا على إيجاد السبل لتمضية الوقت .

يضاف الى ذلك أن الميل الى التنقل والمخاطرة عندهم يعززه حب التقليد وهو غريزة طبيعية فيهم ، فينشأ بينهم نوع من التضامن يضاعف اقدامهم ، وقد يصل بهم الى تكوين جماعة إجرامية تهدف الى المجازفة للكشف عن كل مجهول ومجابهة كل خطر ، فلكي لا يتحول هذا النشاط الى عادة أو حرفة ، أو يفقد طابعه الظاهري من البراءة واللاشعورية ليصير نشاطا إجراميا شعوريا ، يتعين التدخل للحد منه في الوقت المناسب دون تسامح عاطفي أو مغالاة في اللين يصبح معها من قبيل العبث الصبائي ما هو في حقيقته نواة لجريمة الغد ان لم يكن قد أصبح بالفعل جريمة ^(١) .

ويتحدث المؤلف عن أهم العوامل المسؤولة عن جناح الأحداث قائلا : « ان أول هذه العوامل تفكك الأسرة . فقد دلت الاحصاءات في جميع الدول على نسبة تتراوح بين ٦٠٪ ، ٨٠٪ من المجرمين الأحداث تشمل من لا تحصنه فيهم أسرة متماسكة ، لنزاع بين الوالدين ، أو لطلاق ، أو انفصال ... » .

ثم يتحدث عن سبيل اصلاح الصبي اليأس من دنيا الناس والمنغصص في طريق الاجرام قائلا ان من يعتقد أن هذا السبيل يكون بتشديد وطأة الأوامر والنواهي الخلقية ومضاعفة الجزاء التأديبي على مخالفتها يخطئ : « فانتهاج هذا السبيل قد يؤدي الى تفاقم الداء بدلا من علاجه . ذلك لأن الشاعر بالحرمان من الحب اذا أصاب غنفا من ذات المصدر الذي يعزى اليه هذا الحرمان لا يفعل

(١) عن مؤلفه في « علم الاجرام » ١٩٦٠ - ١٩٦١ ج ١ ص ٢٠٠ - ٢٠٢

هذا العنف لديه سوى أن يوطد ويؤكد شعوره بأنه غير محبوب ، وهكذا يأتي العنف بعكس المقصود منه ويضاعف حدة الاحساس بالحرمان من الحب ، ويزيد الصبي امعانا في طريق الانحراف . فليس الأمر عصيانا خلقيا يتطلب جزاء وانما هو معضلة انسانية تتطلب حلا . ومن العبث أن يولد العنف رقة أو يجنى من الكره حب ، والنفس قد جبلت على بغض من يؤلمها ولو كان هذا الأمر خيرا ، لا سيما وإذا كانت قاصرة عن ادراك وجه الخير فيه . وهكذا يتجلى مدى الصعوبة في تربية الأحداث ، وكيف أن هذه التربية مشكلة ليس من الهين حلها تتطلب في المربين عامة وفي الوالدين على وجه خاص ، ان كان لهما أو لأحدهما وجود . دراية وفنا وكثيرا ما يكونان مختلفين ...

ويستفاد من احصاء أجرته بفرنسا في أكتوبر ١٩٥٠ احدى مؤسسات الأحداث Institut public d'éducation surveillée أنه بين ثمانمائة من الأحداث المجرمين وجد أكثر من خمسمائة تبين أنهم لم يتلقوا أى نوع من أنواع التعليم . فما لا شك فيه ، أن الصبي الذي يشب غير مزود بتعليم يكفل له العيش بأى طريق من طرق الارتزاق ، يحس عاجلا أو آجلا بعدم الثقة في الحاضر وفي المستقبل ، ويستولى عليه ذلك اليأس من دنيا الناس الذي يجعل خروجه على نظامهم أمرا متوقعا ، اذ لا يجد مناصا من أن يياشر نشاطه ويثبت وجوده بطريق منحرف وقد تعذر أن يسلك في سبيل ذلك طريقا طبيعيا .^(١)

اساس امتناع مسؤولية الحدث أو تخفيفها

وهذه الحقائق الاجتماعية والنفسية عن جناح الأحداث لا نريد أن نسترسل فيها طويلا هنا لأنها أوثق صلة بدراسات علمي الاجرام والنفس منها بفلسفة القانون . وانما سقنا منها هنا هذا القدر كتمهيد لمحاولة معالجة الأساس الفلسفي لامتناع مسؤولية الأحداث أو تخفيفها بحسب الأحوال ، وبصرف النظر عن سن الامتناع أو مدى التخفيف وصوره . فهل هذا الأساس ينبغي أن يكون مستندا من مدى تمتع الحدث بالادراك أم من مدى تمتعه بحرية الاختيار ؟ .

(١) عن المرجع السابق ص ٢٨٠ ، ٢٨٥ ، ٢٨٨ - ٢٨٩

يبدو أن هذا الأساس مرتبط بمدى نحو الإدراك ، أو بالأدق نقصان الإدراك الى مدى يتفاوت بحسب سن الحدث . أما توافر الإرادة حتى في سننى الطفولة الأولى فهو حقيقة نفسية واضحة كل الوضوح . فالطفل منذ ساعة ولادته تظهر له إرادة ذاتية بصورة ما ، فهو يحب ويكره ، ويرضى ويفض ، ويستسلم ويقاوم . وهو قد يملك بالنسبة الى سنه من قوة الإرادة مثل ما يملك الانسان البالغ ، حتى وان كانت وسائل التعبير عن هذه الإرادة مقيدة لديه بقدرته المحدودة جدا على التفكير وعلى الحركة .

بل ان صلابة إرادة الحدث بالنسبة الى سنه قد تتجاوز أحيانا صلابة إرادة الانسان البالغ بالنسبة الى سنه . وذلك لا يستغرب اذا راعينا أن صلابة الإرادة تسير بطبيعتها في اتجاه عكسى مع نحو الإدراك ، وأنها تمثل أمرا آخر غير قدرة هذه الإرادة على العمل في الاتجاه الصحيح وهو ما يتوقف على مدى فهم نوااميس الحياة الناجحة وعلى قدرة الاتساق معها اتساقا صحيحا . وهذا كله يتوقف على نحو الإدراك ويسير في اتجاه طردى معه ، كما يسير في اتجاه طردى مع سلامة الفطرة وبقاء الوجدان ، وهو ما يستوى فيه الحدث مع غير الحدث .

أما الأمر الواضح في الحدث فهو أن ادراكه للأمور لم يستقر بعد الاستقرار الكافى الذى يجعله يميز بين الخير والشر وبين الخطأ والصواب ، ناهيك بأحكام التشريع الوضعى ، ومدى المسامحة بها . ومادام أن الإدراك يقع في الأساس من الاسناد المعنوى في المسؤولية الجنائية الى جانب حرية الاختيار فان انتفاء الإدراك يكفى لتقرير انتفاء هذه المسؤولية ، ونقصان الإدراك يكفى لتقرير نقصانها .

وفى ذلك من الطبيعى أن تتباين الحلول الوضعية وان كانت أوجه التباين لا ينبغى أن تصل الى الحد الذى يمكن أن تصل اليه عند مواجهة مشكلات الجناة الذين يستمعون بكامل ادراكهم واختيارهم . وإذا قيل ان الحدث لا يملك أى قدر من حرية الاختيار فان هذا القول نفسه قيل بالنسبة لغير الحدث ، وقد أكده بعض أقطاب المدرسة الوضعية الايطالية على ما عرضنا له فيما سبق ، كما أكده بالنسبة لغير الأحداث بوجه عام — وحتى خارج اطار المسؤولية الوضعية — بعض الفلاسفة من أنصار مذاهب الضرورة والحتمية .

على أنه مما قد يميز الحدث عن البالغ في هذا الشأن هو أن دور الوسط العائلي والبيئة والعوامل الاجتماعية يبدو أقوى أثرا في سلوك الحدث منه في سلوك غيره . كما أن العوامل الوراثية قد يظهر أثرها في سن الحدأة أكثر ما قد يظهر في سن الأهلية الكاملة ، وذلك بسبب عدم نمو ملكة الإدراك أو التمييز عند الحدث الى مدى نموها عند البالغ ، هذه الملكة التي تتضمن من عناصر التخير ما قد يقيم التوازن المطلوب مع عناصر التسيير المستمدة من ظروف زمان والمكان ، والعوامل الوراثية والاجتماعية أيضا . والحدث يغلب عليه أيضا طابع التقليد في تصرفاته وهو من هذه الناحية قد يشبه الانسان البالغ خصوصا اذا كان ناقص الإدراك أو التمييز ، وهذا كله يتحكم في سلوك الحدث الى حد يكون أوضح غالبا مما هو عند البالغ .

ومن الطبيعي أيضا أن يتحكم في سلوك الحدث دور الفرائز الى حد قد يكون أوضح مما هو عند الانسان البالغ ، لأنه من المعروف أنه كلما تقدم دور الإدراك في توجيه حرية الاختيار كلما تراجع الى الوراء دور الفرائز . وكلما نمت العاطفة كلما كان نموها على حساب الانفعالات الغريزية البدائية التي قد تتحكم في هذه الحرية الى حد بعيد . والطفل يولد بفرائزه مكتملة ، لكن دور هذه الفرائز يظهر بالتدريج الواحد بعد الآخر . ويلاقى بعض الفرائز اشباعا عاجلا حين قد يتأخر اشباع باقيها الى تاريخ لاحق . فغريزة البحث عن الطعام تظهر منذ اللحظة الأولى وتلاقي اشباعا عاجلا ، ثم تظهر في السنين الأولى للحدث رغبة العظمة التي تجعله يريد أن يكون شيئا مذكورا في الأسرة وفي المجتمع . كما تظهر فيما بعد انفعالات غريزة الاحساس بالمجهول التي قد تجد اشباعا في العاطفة الدينية بصورة أو بأخرى . ثم تقوى فيما بعد انفعالات الغريزة الجنسية في دور المراهقة لكن يتأخر اشباعها غالبا بالنسبة الى غيرها من الفرائز .

ولا ريب أن انفعالات هذه الفرائز - وغيرها - تتحكم في حرية الاختيار كثيرا ، وتخضع هذه الحرية لعامل التطور تحت تأثير ظروف البيئة ، لأن الانسان اجتماعي بالفطرة . ولعوامل الميراث تأثير قوى أيضا في نشاط الفرائز وانفعالاتها الشعورية واللاشعورية . وفي الجملة فإن الحدث يشترك في

هذا كله مع الانسان البالغ وان تفاوتت فحسب درجة الخضوع لانتفاعات الفرائز^(١) . وهذا كله يتوقف في النهاية على مدى نضج العقل أو العاطفة ، وهو الأمر الذي يميز الحدث عن الانسان البالغ ، وهو الذي يرجع اليه في النهاية امتناع مسؤولية الحدث أو نقصانها .

ومتى كان مرجع امتناع المسؤولية الجنائية للحدث أو نقصانها هو انعدام الادراك لديه أو نقصانها بحسب الأحوال فان مقتضى ذلك بالضرورة هو أن صلة هذا الموضوع بحرية الاختيار تصبح من نفس نوع صلة حرية الاختيار لدى البالغين بنمو ادراكهم وحسن تمييزهم للأمور . ويمكن بالتالي أن يشملها نفس الأطار الخارجى الذى يشمل موضوع « التسيير والتخير » من نواحيه الفلسفية العامة ، وهو ما قد يبرر بذاته الاكتفاء بالقدر الحالى من بيان موقف النظر العقابى من مسؤولية الأحداث الجانحين ، هذا الموقف الذى لا يلزمنا بذاته ، بل بمقدار اتصاله فحسب بالجانب الفلسفى لهذا الأصل العام الذى هو موضوع الدراسة الحالية .

(١) ويعطى سيجموند فرويد S. Freud قيمة خاصة للفريزة الجنسية والرغبة في العظمة فيقول : « ان تصرفات البشر جميعا تصدر عن هاتين القاعدتين » .

كما يقول فرويد وستيكل عن الطفل انه في حياته الاولى بدائى اشبه بالحيوان او بالانسان في الغاية تنقصه الحنكة والدراية ، ضعيف التقدير بين عوامل الخير والشر . وهو مبالغ في حبه وكرهيته بطالب الدين يحيطون به جميعا ان يحبوه وان يكون موضع عطفهم وخاصة امه . وهو اذا تناقض عن حب الناس له فلا يمكن ان يتفانى عن حب امه له - فاذا اعتقد انها لا تحبه او انها أهملت شأنه أصابته هزة نفسية قد تذهب بأعصابه . كما يقولان ان البعض يعتقد ان الطفل الصغير خال من الميل الجنسى منزه عن الخطاب يعيش مع اللائكة ، وأن حياته الجنسية لا تظهر الا في سن البلوغ ... مع ان هذا الاعتقاد خاطيء وخال من الصحة ، فالفريزة الجنسية تولد مع الطفولة شأنها شأن كل غريزة أخرى ... فاذا بلغ الطفل الرابعة أو الخامسة انتقلت مناطق الاحساسات الجنسية من الفم ، وفي هذه السن تبدأ الحياة الجنسية في الظهور فتصبح الأم بمثابة المهمة لعواطفه المسيرة لارادته . فهى امامه وسيلة وغاية وحبه لها حب جنسى بحث يقوم على خيالات خصبة من الميول العاطفية ... (راجع « الكبت » ترجمة الأستاذ على السيد حضارة ص ١٥ - ٢٦) .

الفصل الثالث

في توافر حرية الإرادة

قاعدة للأحكام الإجرائية

لا يعتبر الاقرار بتوافر ارادة حرة للانسان - وما يرتبط بذلك من صحة الوظيفة الخلقية للعقوبة - مبدأ أساسيا في أحكام التشريع الموضوعى وحده ، بل انه يقع في الأساس من أحكام التشريع الاجرائى أيضا . وهو في هذه الأخيرة يبدو واضحا الى المدى الذى قلما يجتذب انتباه الجنائين ، ولا يكاد يثير لديهم شكاً أو اعتراضا مثلما أثارهما في النطاق الموضوعى .

لكن اذا صح امكان التسليم بصحة مبدأ التسيير المطلق بالنسبة للمتهم في مرحلة الاعداد الجريته ، ثم في مرحلة تنفيذها ، هل يتأتى امكان التسليم بعكس هذا المبدأ بالنسبة لنفس المتهم في مراحل التحقيق والمحاكمة وتنفيذ العقوبة ؟! .. من الجلى أنه يستحيل فلسفيا القول بذلك والزعم بأن المتهم وهو يقدم على جريمته مسلوب الارادة تماما ينقلب الى انسان حر الارادة بعد ارتكابها ، وينبغى بالتالى أن يعامل على هذا الأساس في كل مراحل الدعوى .

واذا كانت أخطر الحلول الاجرائية تقام على أساس من الاقرار بتوافر ارادة كافية للجناة فمن المحال أن تقام أخطر الحلول الموضوعية على أساس من انتفاء هذه الارادة نفسها ، والعكس بالعكس أيضا . بل ان التضامن الوثيق الذى ينبغى أن يتحقق بين الفلسفة - في شقيها العام والقانونى - ينبغى أن يتحقق بنفس المقدار لسياسة التشريع - في شقيها الموضوعى والاجرائى - كما ينبغى أن يتحقق في سياسة التشريع المدنى والادارى والدستورى ... اذا أريد لسياسة التشريع أن تكون مؤسسة على فلسفة مترابطة ناجحة في تنظيم نوازع هذه الانسانية في كافة صور نشاطها المشروع وغير المشروع معا^(١) .

وتطبيقات قاعدة الارادة الحرة في الحلول الاجرائية من الخطورة بحيث لا يصح اغفالها بتاتا في مقام التعرف على أحكام التشريع الوضعى من الجبر

(١) راجع ايضا ما سبق في صفحة ٣٠٥

والاختيار ، وهى فى نفس الوقت من الوضوح بحيث لن تستدعى وقفة طويلة فى شرحها وتأصيلها من هذه الزاوية نفسها .

ولذا سنجتزئ فى الفصل الحالى أهم هذه الحلول فى مرور عابر وبالتقدير اللازم فحسب لإبراز مدى الترابط القائم بين التشريع الاجرائى فى مجلته وبين قاعدة الارادة الحرة وما يرتبط بها من وظيفة خلقية للعقوبة وبصرف النظر عن القيود الطبيعية التى ترد حتما على هذه الارادة .

ومن البدهة بمكان أن قاعدة الارادة الحرة للجناة وقاعدة الوظيفة الخلقية للعقوبة لا يمكن أن تنفصل احدهما عن الأخرى فلسفيا ولا فى أحكام التشريع الوضعى ، فهما مترابطتان أبدا بمقدار ما ينبغى أن يكون هناك من ترابط وثيق بين الأحكام الاجرائية والموضوعية من جانب ، وبينهما وبين مبادئ الفلسفة العامة والقانونية من جانب آخر .

لذا سنراعى فى معالجة موضوعات الفصل الحالى أن نوزعها على مبحثين ناظرين فى كل منهما الى الجانب الأقوى الذى يتمثل فى هذه الحلول التشريعية ، ومع التسليم بعدم امكان الفصل فلسفيا بين هذين الجانبين المتكاملين : وهما قاعدتا الارادة الحرة والوظيفة الخلقية للعقوبة . وفيما يلى هذه الحلول موزعة على مبحثين على النحو الآتى :

المبحث الاول : موقف التشريع الاجرائى من قاعدة حرية الارادة .

المبحث الثانى : موقف التشريع الاجرائى من قاعدة الوظيفة الخلقية للعقوبة .

المبحث الأول

موقف التشريع الاجرائى

من قاعدة حرية الارادة

تقف الشرائع المختلفة موقفا موحدا فيما يتعلق بدور الارادة الانسانية فى كافة مراحل الدعوى الجنائية . فهى قد توافقت على اعتبار الانسان كائنا مريدا يملك لنفسه حق الاختيار فى مواجهة اجراءات الدعوى . وهذه الحرية تقع فى

الأساس من الأنظمة الاجرائية بوجه عام وبصورة لعلها أوضح مما هي في الأساس من الأنظمة العقابية ، ومن صور هذا الاقرار بتوافرها ما يلي :

أولاً : أن كل أنظمة التحقيق والاحالة والمحاكمة تقوم على أساس من التسليم بأن الانسان حكم مختار بغير انكار لدور الظروف الاجتماعية والعوامل الشخصية التي تتدخل بدور ما في اختياره . ويستوى في ذلك المحقق ، مع القاضي ، مع المحلف ، مع الخبير ، مع الشاهد ، مع المجنى عليه ، مع المتهم . ولا يتصور بداهة أن يقام تنظيم لاجراءات الدعوى في أى جانب من جوانبها على أساس افتراض أن الجهة القائمة على هذا الاجراء يصح أن تكون مسلوبة الارادة لسبب أو لآخر ، بل انه ينبغي ألا يقيد قيد آخر الا « قيد الشرعية » الذى يفترض توافر هذه الارادة ولا ينفىها ، وهذه أولى المسلمات في أى بيان تشريعى معاصر .

ولقد انتهى عهد محاكمة الجمادات ، والحيوانات ، والأطفال الصغار ، والمجانين ، وهو ما كان معروفاً في قوانين حمورابى ، وعند المصريين القدامى ، وفي القوانين الرومانية ، واليونانية القديمة . بل لقد ظلت دول كثيرة تحاكم الحيوانات والمجانين حتى منتصف القرن الثامن عشر^(١) . وكل ذلك قبل أن يدخل العنصر النفسى الذاتى ضمن عناصر المسؤولية ، وقبل أن ترتبط المسؤولية الجنائية بمبدأ حرية الارادة .

ولقد انتهى أيضاً عهد المحاكمات الآلية مثل تلك الطريقة التى أدخلها وإيام الفاتح فى انجلترا وهى طريقة « المحاكمة عن طريق القتال » Trial by battle التى كانت تقتضى أن تعد ساحة للقتال بالرماح بين الطرفين المتخاصمين من الشروق حتى الغروب ويكون المنتصر فى القتال هو البرىء والمهزوم هو المذنب ، مادام أن ارادة الله شاعت هذه النتيجة لا ارادة أحد من البشر ! ... أما فى العصر الحديث فقد انتصر الأسلوب العلمى الفلسفى فى تنظيم الأوضاع الاجتماعية

(١) راجع « علم الجريمة » للدكتور حسن شحاته سغفان ١٩٥٥ ص ١٢ ، ٢٤ - ٢٦ ويقول المؤلف بأنه لما اتى فرانسوا الاول (١٤٩٤ - ١٥٤٧) سمح للحيوانات المقدمة للمحاكمة باتخاذ محام يدافع عنها !

الحياة على أساس من التسليم بتوافر حرية اختيار كافية لدى الانسان وهو كائن اجتماعى بفطرته ، وأيضا على أساس من التسليم بالمسئولية كحقيقة اجتماعية موضوعية تمثل مجموع الانفعالات الاجتماعية التى تثيرها الجريمة ، والتى تحمل المجتمع على محاولة مقاومتها بكل الوسائل .

ثانيا : أن من المسلمات الاجرائية أنه كلما كان نظام الضبط القضائى والادارى متين البنيان كلما كان ذلك أدعى الى نجاحه فى مكافحة الجريمة عن طريق ضمان الوصول الى الجانى واخضاعه للعقاب . وهذا الضمان هو نفسه الذى يكفل تحقيق وظيفة الردع العام على نحو أفضل من غيره مادام أن التيقن من توقيع العقاب - على ما لاحظته بيكاريا ومنتسكيو وغيرهما - أقوى فى هذا الشأن من تشديد العقاب^(١) .

وليس من الصواب أن يقال ان احكام نظام الضبط القضائى معناه اطلاق يده فى حرمان الأفراد أو فى حرمة مساكنهم ، أو أن معناه التحامل على المتهمين وتجريدهم من كافة الضمانات الطبيعية المشروعة . فهذا التجريد ليس سياسة ناجحة للتشريع ، بل يؤدى حتما الى نتائج عكسية فى شأن مكافحة الجريمة عندما يختلط البرىء مع المسىء وتنهار الثقة فى جلال القضاء وصدق أحكامه ، مع أن هذه الثقة هى أقوى ضمانات الوصول الى الحقيقة وأقوى عوامل نجاح التشريع العقابى فى مكافحة الجريمة .

وكلما كانت ضمانات الوصول الى الحقيقة أوفر كلما كانت أوفر فرص نجاح التشريع ، وكلما كان ذلك أدعى الى ازدهار الحريات والحضارات . ولعل هذه الناحية بالذات من أكثر النواحي استعراة لأنظار المؤرخين عند رغبتهم تقدير قيمة أية حضارة تقديرا صحيحا ، وعند رغبة تقدير قيمة الأنظمة القضائية السائدة فيها . وأهم من النصوص النظرية التطبيقات الفعلية ، فعلى التطبيق الفعلى ينبغى أن تقام الأحكام الصادقة على أية حضارة وأى أخلاق تسودها ، وعلى أى تنظيم قضائى وأى نوازع توجهه

(١) راجع ما سبق فى صفحة ٢٥٧ ، ٢٦٩ ، ٢٨٠ ، ٢٨١

ثالثاً : ومن آثار الاقرار بتوافر حرية ارادة كافية لدى المتقاضين أن الشرائع المعاصرة اصطاحت - في عدد كبير منها - على أن بمقدور هذه الارادة أن تصحح ولو في بعض الحالات بطلان اجراء أو آخر من اجراءات التحقيق اذا رضى بهذا الاجراء صراحة صاحب الشأن رضاء صريحاً ، أو ضمناً مستفاداً من السكوت عن ابدائه في الوقت المناسب ، وعندئذ يوصف هذا البطلان بأنه نسبي .

وفي الواقع أن المبدأ الأساسي الذي أخذ به تشريعنا الاجرائي بالنسبة لكافة اجراءات الاستدلال ، والتحقيق الابتدائي ، والتحقيق النهائي بالجلسة هو أن البطلان المترتب على مخالفة قواعدنا نسبي لا مطلق . أى يتوقف القضاء به على رغبة صاحب الشأن (راجع المادة ٣٣٣ منه) .

هذا وقد ورد في المذكرة الايضاحية عن هذه المادة أن البطلان يكون نسبياً اذا كان الاجراء الجوهرى متعلقاً بمصلحة المتهم أو باقى الخصوم فلا يقبل الدفع بالبطلان الا بناء على طلب صاحب الشأن . واستناداً الى نسبية بطلان هذه الاجراءات تترتب تلقائياً ثلاث نتائج أساسية مرتبطة كلها وثير ارتباطاً بارادة صاحب الشأن وهى :

- ١ - أن الرضاء مقدماً بالاجراء الباطل يصحح البطلان .
 - ٢ - أنه يجوز التنازل عن الدفع بالبطلان صراحة أو ضمناً .
 - ٣ - أنه لا يقبل التنازل عن الدفع الا من صاحب الشأن .
- وهذا الذى يصدق على بطلان اجراءات الاستدلال والتحقيق الابتدائي والتحقيق بالجلسة يصدق أيضاً على كل بطلان نسبي أياً كان موضعه من اجراءات الدعوى الجنائية . ويراعى أن القضاء السائد في بلادنا يأخذ في شأن مخالفة قواعد الموضوع بنظرية البطلان الجوهرى أو الذاتى ، ومقتضاها القول بالبطلان كلما جاء الاجراء المعيب منطقياً بوجه عام على اهدار القواعد الجوهرية وبخاصة ما تعلق منها بضمانات الحرية الشخصية وحقوق الدفاع وبغير حاجة الى نص صريح يقرره^(١) ، وذلك لأن البطلان في الترائع الحديثة هو الوسيلة العملية اللازمة لتحقيق سلامة العدالة وهيئتها في جميع مراحل الدعوى .

(١) للمزيد راجع مؤلفنا في « مبادئ الاجراءات الجنائية » طبعة ثامنة ١٩٧٠

وأبعا : ونجد أيضا أن من المبادئ المقررة في كافة الشرائع أن للمتهم حرية كاملة في الإجابة على أسئلة المحققين أو في الامتناع عن الإجابة دون أن يترتب على اختياره ضرر به . بل إن عددا من الشرائع الأجنبية يوجب على المحقق تنبيه المتهم عند استجوابه الى حقه في الامتناع عن الإجابة اذا شاء . ومن ذلك مثلا أن التشريع الانجليزي يتطلب من المحقق أن يوجه الى المتهم قبل البدء في استجوابه التحذير الآتي : « هل ترغب في أن تقول أى شيء في الإجابة عن التهمة ؟ وأنت غير ملزم بأن تقول أى شيء الا اذا كنت ترغب فيه ، لكن كل ما تقوله سيدون كتابة ويقدم في الأدلة » .^(١) كما أن هذا التشريع يتطلب استبعاد اعتراف المتهم اذا جاء بعد أن وجه اليه المحقق العبارة الآتية : « الأفضل لك أن تقول الحقيقة بدل أن تكذب » ، وذلك لأن مثل هذه العبارة قد ينطوى على معنى التهديد ، حين يحرص القانون الانجليزي على أن يجيء الاعتراف حرا وتلقائيا^(٢) .

هذا وقد أوصى المؤتمر الدولي السادس لقانون العقوبات في روما في سنة ١٩٥٣ بلزوم اخطار المتهم منذ وضعه في الحبس الاحتياطي بأن من حقه ألا يجيب على أسئلة المحققين الا في حضور محاميه . كما أوصى بأن يكون للمتهم حق مقرر في الاستماعة بمحام عند كل استجواب ، وندب محام لحضور استجواب المتهم الفقير .^(٣) وتحقيقا لنفس الاعتبارات أوجبت المادة ١٢٤ من تشريعات الاجرائي عدم جواز استجواب المتهم في جناية أو مواجهة بغيره من المتهمين أو الشهود الا بعد دعوة محاميه للحضور ان وجد . كما أوجب في المادة ١٢٥ السماح للمحامي بالاطلاع على التحقيق في اليوم السابق على الاستجواب أو المواجهة .

وهذه الأوضاع كلها لا يمكن أن تستقيم فلسفيا الا مع التسليم بأن للمتهم حرية اختيار كافية هي التي توجهه نحو رغبة الإجابة أو نحو رغبة الامتناع

Devlin : Criminal Prosecution in England P. 27-28.

(١)

(٢) راجع رسالة الدكتور سامي صادق الملا عن « اعتراف المتهم : دراسة

مقارنة » ١٩٦٩ ص ٩٢

Rev. Internat. Dr. Pen. 1954 P. 215 et 243.

(٣)

عنها حسبما يمليه عليه تقديره الخاص لمصلحته في الدفاع ، وسواء أكان محاميه موجودا أم غير موجود .

خامسا : ونفس هذا القول يصدق أيضا على استجواب المحكمة للمتهم فهو لا يكون الا برضائه الصريح أو الضمني ، وقد نصت على ذلك المادة ٢٧٤ من تشريعنا الاجرائي . ومن البدهة بمكان أن معنى التسليم بأثر الرضاء هو التسليم بالارادة الحرة التي تقع وراء هذا الرضاء وما يترتب على ذلك من نتائج حتمية^(١) .

سادسا : كما يصدق نفس هذا القول على اعتراف المتهم ، سواء أكان الاعتراف نتيجة استجواب صحيح قانونا أم كان صادرا بدون استجواب . واشترط الارادة الحرة هنا يؤدي في جميع الشرائع الى بطلان الاعتراف اذا ائترع عن طريق الغش أو الخديعة . ومن باب أولى اذا ائترع عن طريق الاكراه المادى أو المعنوى ، وأية كانت السلطة التي ائترعت هذا الاعتراف والتي تتحمل بدورها مسؤولية ضخمة في كافة الشرائع .

سابعا : وهناك بعض اتجاهات حديثة في الاجراءات الجنائية ذات صلة وثيقة بمدى اختيار الجاني وبوجه عام بالجوانب الشخصية للمسئولية الجنائية . ومن هذه الاتجاهات اتجاه « الخبرة الاجبارية » expertise imposée الذي بدأ يدخل الى بعض الشرائع الأجنبية ، وهو يوجب على القاضى بوجه عام نذب خير مختص لفحص حالة المتهم ومدى تأثر ارادته بظروفه الاجتماعية والنفسية وبدون توقف ذلك على طلب من أحد ، وذلك أسوة بصور الفحص الاجتماعى والنفسى التى تجرى الآن في أغلب بلاد العالم بالنسبة للأحداث الجانحين ، فهذا الاتجاه يميل الى تعميم نفس الفحص على الجناة البالغين .

وقد أخذ بهذا الاتجاه قانون بريجز Briggs Law الذى صدر في ولاية مساتشوستس Massachusetts منذ سنة ١٩٢١ والذى يوجب اجراء فحص

(١) راجع رسالة الدكتور محمد سامى النبراوى عن « استجواب المتهم »

عقلى لكل شخص متهم بجريمة خطيرة أو سبق الحكم عليه في جناية سابقة . وصدر قانون في ولاية كاليفورنيا منذ سنة ١٩٤٧ يوجب فحصا شاملا لشخصية أى متهم في جناية . كما صدر مثله في ولايتي ميتشجن Michigan وكولورادو Colorado منذ سنة ١٩٤٩ . ويجرى العمل حاليا على اجراء نفس الفحص في ولايتي نيويورك ونيوجرسي وفي عدد من الولايات الأخرى .

وفي انجلترا بدأت منذ تشريع سنة ١٩٤٨ Criminal Justice Act جهود قوية لانشاء مراكز مختصة لاستقبال المجرمين الكبار واخضاعهم للملاحظة . وفي الجملة فان جميع البلاد التي تأخذ بنظام الاختبار القضائي Probation ترى أن من مستلزماته اجراء فحص سابق اجبارى لشخص الجانى قبل محاكمته للتحقق من كافة ظروفه .

وقد وجد نفس هذا الاتجاه تطبيقا هاما له في التشريع الاتحادي السويسرى الصادر في ١٥ يونيو سنة ١٩٣٩ والذي يوجب على القاضى « أن يفحص كل ما يتعلق بشخص المتهم » . ومثله تشريع ولاية نيوشاتل Neuchâtel الصادر في سنة ١٩٤٥ والذي يوجب على التحقيق الابتدائى توضيح الظروف الشخصية المؤثرة في تطبيق القانون الجنائى .

وتأخذ بنفس الاتجاه المادة ٨١ من تقنين الاجراءات الجنائية الفرنسى الجديد الصادر في سنة ١٩٥٨ وهى تقضى بأن على قاضى التحقيق بنفسه أو بواسطة أحد مأمورى الضبط القضائى أو بواسطة أى شخص يعينه وزير العدل أن يعرى تحقيقا في شخصيات الجناة وأيضا في مراكزهم المادية والعائلية والاجتماعية . ومع ذلك فهذا التحقيق اختياري في الجنح (أى أنه اجبارى في الجنايات فقط) .

ويمكن لقاضى التحقيق أن يأمر باجراء فحص طبي ، وأن يعهد الى طبيب بواجب القيام بفحص طبي - نفسانى medicopsychologique أو أن يأمر باتخاذ أية اجراءات أخرى مفيدة . واذا كان هذا الفحص قد طلبه المتهم أو الدفاع عنه فلا يمكن رفضه الا بأمر مسبب (قرار ٤ يونية ١٩٦٠) .

والتحقيق في شخصيات الجناة ، وفي مراكزهم المادية والعائلية والاجتماعية ، موضوعه تقديم عناصر تقدير صحيحة الى السلطات القضائية عن هؤلاء الجناة فيما

يتعلق بأسلوب حياتهم الماضية والحاضرة . وقد استقر الرأي هناك على أن ملف دراسة الشخصية هذا *Le dossier de personnalité* ^(١) لا يستهدف البحث عن أدلة ادانة *preuves de culpabilité* ، بل يرمى فحسب الى حماية المتهم ، أو بالأدق يرمى الى توسيع السلطة التقديرية للمحكمة بما يقدمه من بيانات عن كل الملابسات المحيطة بالجاني والتي لها أثرها بطبيعة الحال في توجيه سلوكه الاجرامى .

ومناسبة الفحص النفسى والعقلى للمتهم يثار تساؤل اجرائى هام عن حق المتهم فى الاطلاع على تقرير الفحص الخاص به وفى حضور المناقشات المتعلقة به ، سواء أثناء التحقيق أم فى مرحلة المحاكمة . فهناك من يرى أنه قد يكون من غير الملائم اطلاع المتهم المريض عقليا أو نفسيا على كل ذلك رعاية لحالته ، أسوة بما يجرى الآن بالنسبة للتقارير الخاصة بالأحداث الجانحين ، وانما قد يحسن أن يقتصر الاطلاع هنا — وحضور المناقشات المتعلقة بالفحص — على محاميه أو على هيئة الدفاع نيابة عنه . وهذا المبدأ سليم من الناحية النفسية العلاجية وان كان يتعر عبداً اجرائى تقليدى وهو حق المتهم فى الاطلاع على كافة أوراق الدعوى ، وفى حضور كافة المناقشات الخاصة به لكفالة حق الدفاع .

وهذا الاتجاه الجديد جدير بالتأييد فى شقيه : سواء فى شقه الخاص بضرورة الخبرة الاجبارية لدراسة شخصية الجاني من جميع جوانبها خصوصا فى القضايا الهامة والتي تشير بذاتها الى توافر ارادة مقيدة أو حالة غير طبيعية : كما فى جرائم الاغتيالات السياسية ، والحريق العمد ، وهتك العرض بالاكراه ، والفعل الفاضح العلنى ونحوها من الجرائم ... ، أم فى شقه الآخر الخاص بعدم اطلاع الجاني على حقيقة حالته اذا تبين من الفحص أن هذا الاطلاع قد يؤثر فى استفحال حالته ، ويكتفى عندئذ باطلاع محاميه وبحضوره جميع مناقشات الفحص نيابة عنه ، وينبغى أن يكون المرجع فى ذلك الى تقرير الفحص والى رأى الخبير الفاحص .

Marc Ancel I— La Defense Sociale Nouvelle 1966 P. 248-251.

(١) راجع

2— Le procès pénal et l'examen scientifique des delinquants Rev. Science crim, 1961 P. 83 et s

P. J. Doll : Le Dossier de Personnalité J. C. P. 1961 I. 1631

ومما يرتبط أيضا بهذا الموضوع ما قيل من أنه قد يحسن في بعض الحالات أن يكون قاضي التحقيق الذي أمر بإجراء الفحص الفني عضوا في هيئة المحكمة التي قد تتولى محاكمة المتهم على أساس أنه يكون أكثر اطلاعا من زملائه على حقيقة شخصية المتهم وظروفه . وهذا الاتجاه الجديد أقل أهمية من سابقه ولكنه مرتبط بالمبدأ الاجرائي التقليدي الذي ساد في جميع الشرائع عن وجوب الفصل بين سلطتي التحقيق والمحاكمة . هذا ولو أن بعض الشرائع لا يمانع فعلا في أن يكون القاضي الذي أشرف على تحقيق شخصية المتهم عضوا في هيئة المحكمة وذلك بالنسبة لقضايا الأحداث لأنها لا تستهدف إجراء محاكمة جنائية بالمعنى المفهوم ، بل فحسب اتخاذ تدابير تقويمية لحماية نفس الحدث المنحرف . وهذه القاعدة أخذ بها تشريع نيوشاتل السويسري منذ سنة ١٩٤٥ حتى بالنسبة للمتهمين البالغين (مادة ٢/١٩٩) بعد أن أخذ بها بالنسبة للأحداث ، كما أخذت بها المادة ٣٠٤ من قانون تحقيق الجنايات الهولندي ^(١) .

ثامنا : ومما يرتبط بذلك كله تحديد دور المدافع عن المتهم الذي لا يتسع بحرية اختيار طبيعية بسبب نقص قواه العقلية أو انعدامها ، فإن من الاتجاهات الحديثة في هذا الشأن - والتي تنسب الى مدرسة « الدفاع الاجتماعي » - أن المدافع ينبغي ألا يكون « مجرد حارس للضمانات القانونية في الإجراءات ، وإنما عليه أن يساهم بمعرفته في نصيحة المتهم من أجل تطبيق التدبير الأكثر ملاءمة لتأهيله ^(٢) ، ومثال ذلك التطور ما جاء في « قانون الدفاع الاجتماعي البلجيكي » لعام ١٩٣٠ ، والذي يجيز لمحامى المتهم الشاذ أن يطلب وضعه تحت الملاحظة ، ولو كان ذلك لا يتمشى مع رغبة المتهم أو بدون رضائه ، مما جعل البعض يعلق على ذلك القانون بأنه وسع من المهمة العادية للمحامى كوكيل يقوم بالدفاع عن المتهم ، وجعل منه نائبا ووصيا قانونيا في كل مرة يطلب فيها وضع المتهم تحت الملاحظة بدون رضائه ^(٣) .

(١) J. Chazal : Le Juge des Enfants. Pratique judiciaire et action sociale (Paris 1948).

(٢) Gramatica : Principes de Défense Sociale, P. 254.

(٣) Ugoux, Le Rôle de L'Avocat dans Les Nouvelles Procédures de Défense Sociale, Rev. De Dr. Pen. et de Crimin. 1954-1955.

كذلك فإن هناك من أضاف من الكتاب بأنه لا بد من حدوث تغيير في مفهوم الحرية الفردية التقليدي ، التي يعتبر المحامي قائما بالدفاع عنها ، ويقول ذلك الرأي بأنه طالما أن غاية الاجراءات في تلك النظريات هي التأهيل ، فلا يوجد تعارض بين الحرية الفردية للمنحرف من ناحية ، ومصلحته المطابقة لمصلحة المجتمع في تأهيله من ناحية أخرى^(١) .

كما أن هناك من يرى أنه يجب أن يتلاءم دور المحامي مع المفاهيم الحديثة التي تخفض أهمية الجريمة لدرجة ترى فيها أنها مجرد ظاهرة اجتماعية ، مما ترتب عليه أن صارت عدالة اليوم والغد تجعل من أهدافها التعرف الكامل على شخصية المنحرف ، وعلى حالته الخطرة لكي تطبق عليه التدابير الأكثر ملاءمة ، لا بغرض عقابه وإنما سعيا لتأهيله للحياة الاجتماعية ليعود الى حظيرة المجتمع . وبالتالي يجب إلام المحامي بالعلوم الانسانية التي تهيئه لأداء ذلك الدور حتى يمكنه أن يشرح للقاضي في مرافعته لماذا وجد المتهم في قصص الاتهام ، ويكون في هذا الشرح أبلغ دفاع^(٢) . «^(٣)»

ولا أريد أن أسترسل هنا طويلا في عرض هذه الاتجاهات الحديثة التي ينسب أغلبها الى مدرسة « الدفاع الاجتماعي » بالأقل في جناحها المعتدل الذي لا ينفي توافر حرية الارادة كأساس صالح للمسئولية العقابية ، خصوصا وأن باقى هذه الاتجاهات قد لا يتصل بموضوع هذه الحرية الا بصورة غير مباشرة ، ومن ثم يخرج بطبيعة الحال عن دائرة موضوعها .

H. Falconetti : Le Rôle de L'Avocat dans Le Procès de Défense Sociale, (١)
Rev. Inter. De Crimin. et de Police Tech. 1957, P. 88.

Stanciu : Une Nouvelle Technique de la Défense. La Plaidoirie Criminologique (٢)
La Vie Judiciaire, 24-25 Avril 1961, P. 1.

(٣) راجع رسالة الدكتور حسن محمد علوب عن « استعانة المتهم بمحام في القانون المقارن » ١٩٧٠ ص ٣٥٨ وما ورد في مؤلفنا عن « المشكلات العملية الهامة في الاجراءات الجنائية » ج ٢ ص ٣٩٤ - ٣٩٥ عن موقف المحامين من تحقيق جنون المتهم أو نقص قواه العقلية .

المبحث الثانى

موقف التشريع الاجرائى

من قاعدة الوظيفة الخلقية للعقوبة

لا ريب أن الوظيفة الخلقية للعقوبة مرتبطة فى جميع الفلسفات بمبدأ الارادة الحرة للجناة . وإذا كانت هذه الارادة الحرة تقع فى الصميم من الأحكام الاجرائية فإن الوظيفة الخلقية للعقوبة تقع بدورها فى الصميم من هذه الأحكام وبغير امكان الفصل فلسفيا بين حاول الارادة الحرة وحلول الوظيفة الخلقية للعقوبة . وإذا كنت فى المبحث السابق قد سردت بعض الحلول التى يبرز فيها الارتباط الاجرائى بمبدأ حرية الارادة فانه يلزم أن أسرد هنا فى عجلة بعض الحلول التى يبرز فيها الارتباط الاجرائى برغبة تحقيق الوظيفة الخلقية للعقوبة على أقوى وجه ممكن عمليا بحسب سياسة التشريع .

أولا : فلكفالة تحقيق العقوبة لوظيفتها تعنى كافة الشرائع بكفالة عدالة اجراءات الدعوى الجنائية . ومن مقتضيات تحقيق العدالة درء أى خلط بين البرىء والمسىء وتوفير ضمانات جمة لدرء هذا الخلط المحتمل فى اجراءات التحقيق والمحاكمة مهما تباينت الحلول تباينا ضخما .

ولتحقيق هذا الهدف دون غيره ظفرت الانسانية تدريجيا — عن طريق جهود الفلاسفة والمشرعين الحكماء — بأسمى المبادئ التى تسود حاليا سياسات العدالة الجنائية فى جميع الشرائع المتحضرة : ومنها بوجه خاص قاعدة لا عقوبة ولا جريمة بغير نص ، وما يتبعها من التفسير الضيق للنصوص العقابية . ومنها قاعدة براءة المتهم حتى يقوم الدليل الثابت على ادايته ، وما يتبعها من تفسير الشك لمصلحته . ومنها قاعدة قضاء القاضى بمحض اقتناعه ، وما يتبعها من نظام حرية الأدلة . ومنها قرينة الصحة فى الأحكام النهائية وما يتبعها من حجية الشئ المقضى فيه . ومنها قاعدة شخصية المسؤولية الجنائية فلا تتعدى الى غير صاحبها ... وغير ذلك

من المبادئ الأساسية التي لا غنى عنها لتحقيق العدالة ، والتي كسبتها الإنسانية بعد تخطيط عريق حافل بأسباب الفشل والضياع ^(١) .

وهذه المبادئ كلها تقتضى في القضاء أن يكون عملا خلقيا قبل كل اعتبار آخر . ولا يمكن الفصل بين خلقية المحاكمة وعدالتها اذا أريد للعقوبة أن تكون حقا من أعمال العدالة لا السلطة ، وهذا هو أثمن هدف يصبو اليه أى تشريع حكيم ، وأثن ما يوفر للقضاء ثقة المتقاضين .

ولأن المحاكمة ينبغى أن تكون خلقية وعادلة نجد أن جميع الشرائع اصططلحت على أن القاضى ينبغى أن يكون مستقلا ومحايذا وبعيدا عن شبهة المصلحة الشخصية ، بحيث أن قضاءه يبطل حتما اذا كان مشوبا بأغلال تقييد حريته أو بمانع يمنعه من تحقيق العدالة على وجهها الصحيح ^(٢) .

ولذا نجد أن تشريعنا الاجرائى أورد أسبابا كثيرة تمنع القاضى من نظر الدعوى اذا خيف منه عدم الحياد (راجع المادة ٢٤٧) . كما نجد أن قانون المرافعات أورد بدوره أسبابا أخرى كثيرة تجعل القاضى غير صالح لنظر الدعوى ومنوعا من سماعها حتى ولو لم يرده أحد من الخصوم . وقد أحال التشريع الاجرائى الى نفس هذه الأسباب التى يطلق عليها أسباب التعارض مع وظيفة القضاء *Incomptabilité* . والحكمة من تقرير هذه وتلك هى درء شبهة تأثير القاضى بصالحه الشخصى أو بصلة خاصة أو برأى له سبق أن أبداه فى الدعوى صيانة لمكانة القضاء وتحقيقا لوظيفته الخلقية .

(١) فمثلا من صور هذا التخطيط العريق وسائل الإثبات التى كانت تعتمد على تدخل القوة الإلهية فيها ، مثل قبض المتهم على عود حديد محمى فى النار ، أو غمس ذراعه فى الماء المغلى ، أو القاء المتهم فى النهر ، أو غيرها من الوسائل الوحشية (راجع فيها « النظرية العامة للإثبات فى التشريع الجنائى » (١٩٦٠) للاستاذ محمد عطية راغب ص ٣ - ٥) .

(٢) وقد فطن الفرائعة الى لزوم هذا الحياد التام لإقامة صرح العدالة . ويذكر المؤرخون فى هذا الشأن ما أمر به تحتس التالك (حوالى سنة ١٥٠٠ ق.م) رئيس القضاة « ويكامير » عند تعيينه : « أن اعمل ما يطابق القانون ، ولا تتحيز ، لأن التحيز يفضب الله ، ولا ترفض الانصات الى من يشكو ، فلا تهز له رأسك عندما يتحدث . ولا تعاقب احدا قبل أن تسمع كلامه عما يستعاقبه عليه ، وأن ما يبعث على غضبي أن تؤذى العدالة » ، وقد وجد ذلك منقوشا على قبره . راجع :

Wigmore : A Panorama of the Worlds Legal Systems 1928 vol. I P. 16.17.

وهذه الأسباب كلها تعد بمثابة قرائن قاطعة اذا توافر سبب منها بطل الحكم حتى لو ثبت أن القاضى لم يكن متحيزا في قضائه . أو حتى لو ثبت أنه حكم ضد ما يصح أن يكون صالحه الشخصى أو رأيه السابق ، وبغير توقف ذلك على تقديم طلب برده من أحد الخصوم ، لأن المطلوب أولا هو حفظ احترام القضاء وعلو مكانته في أعين الكافة حتى أثناء اجراءات الدعوى ، وبغير انتظار نتيجة الفصل فيها .

فاذا أضيف الى ذلك كله تقرير نظام خاص لرد القاضى اذا خيف منه التحيز ، وآخر لمخاضمته عند الغدر والتدليس والغش والخطأ المهني الجسمي^(١) لتبين الى أى مدى ينبغى أن يرتبط القضاء بأسس الاعتبارات الخلقية كشرط لا غنى عنه لتحقيق العدالة التى تقع فى الصميم من وظيفة العقوبة كما تقع وظيفة العقوبة فى الصميم منها .

ثانيا : وتوفيرا للمحاكمة العادلة الخلقية تكفل الشرائع الاجرائية حق الدفاع وتضعه فى أعلى مكان من التقدير . ولا ريب أن الشرائع المعاصرة تدن بالشيء الكثير للقانون الرومانى فى هذا الشأن ، فان هذا القانون « قد سادته كثير من المبادئ الانسانية التى كانت توجه الدولة فى معاملتها للفرد . وكانت كلمة « انسانية » تعنى لديهم كرامة ونبل الشخصية الانسانية والتى تميزها عن كل الموجودات التى على البسيطة ، وتلك القيمة الخاصة بالشخصية الانسانية كانت تتطلب من الفرد ليس فقط تعليم نفسه وتهذيبها فحسب ، ولكن احترام شخصية الآخرين :

وبالتالى فان مفهوم الانسانية لديهم كان يشمل بالإضافة الى التثقيف الذهنى والخلقى الشفقة والطيبة والعطف ، وتقيد الشخص لارادته احتراماً للآخرين . وكانت تعنى أن حقوق الفرد لا تستخدم بطريقة مطلقة ودون مراعاة للغير . ومن أثر مفهوم الانسانية هذا على القانون الرومانى أنه طلب فى الاجراءات الجنائية حماية المتهم ضد سلطات الدولة بكفالة دفاعه ، وبمساهمة أشخاص عاديين فى محاكمته كما تطلبت هذه الانسانية ألا يعذب المتهم والشهود .

(١) راجع مؤلفنا فى « مبادئ الاجراءات الجنائية » المرجع السابق ص ٥٠٢ - ٥١٠

فقد كانت المحاكمة تجرى أول الأمر أمام الجمعية الشعبية ، ثم مضى العهد الجمهورى الى أبعد من ذلك فى كفاة هذه المتطلبات باقامة نظام محاكمات المحلفين فى الوقت الذى كانت فيه مفاهيم الانسانية فى قمته . فقد كان نظام المحاكمة أمام المحلفين اتهميا تساوى فيه معاملة المتهم والتردد العادى القائم بالاتهام . فكان الأفراد هم الذين يقدمون البيانات ، كما لم يكن يسمح باستجواب المتهم ، وكان الشهود يخضعون لمناقشة الأفراد أو مدافعهم ، فكان دور المحكمة سلبيا فى ذلك المجال ، اذ لم يكن يسمح لا لرئيس المحاكمة ولا للمحلفين باستجواب المتهم والشهود ، ولو أنه كان يجرى تحديد للوقت الذى تلقى فيه المرافعات سواء بالتشريع أو بواسطة رئيس المحكمة ، الا أن الدفاع كان دائما يمنح وقتا أطول من الاتهام بما يزيد على الثلث . كما أن رئيس المحاكمة والمحلفين لاحتاسهم السامى بوجوب أداء العدالة كانوا يصفون دائما فى ابتناء لكل تلك المرافعات ..^(١)

ولما كان حق الدفاع وثيق صلة بتحقيق العدالة وهى مرتبطة بخلقية المحاكمة فان هذا الحق نفسه وثيق صلة بنفس المبادئ الخلقية التى ينبغى أن تهيمن على سير العدالة ، بل هو مرتبط أيضا بالمبادئ الطبيعية فى الدفاع الشرعى على حد ما لاحظته الفقيه فستان هيلي F. Helie وذلك لأن « حق الدفاع الشرعى — والذى يبدو فى صورة عمل من أعمال العنف عندما يدفع اعتداء بالعنف — ينقلب الى شرح وإثبات عندما ما يرد على هجوم قضائى . وهذه هى ذات القاعدة فى كل نظام واقعى وخلقى . ومن ثم فإن للمواطن أن يسمع عندما يكون واقعا تحت وطأة اتهام لم تثبت صحته بعد — ويمكن أن يكون اتهاما ظالما — مادام له أن يدافع عن نفسه باستعمال القوة عندما يقع عليه اعتداء بالقوة »^(٢)

(١) راجع رسالة الدكتور حسن محمد علوب المرجع السابق ص ٣٥ ، ٣٦ وهو يحيل القارئ الى : Fritz Schulz : Principles of Roman Law P. 189.

(٢) وتاصيل حق الدفاع أمام القضاء « بالدفاع الشرعى » محل نظر بالأقل عندما يكون المتهم مذنباً حقيقياً والأصوب — فى تقديرنا — هو تاصيل هذا الحق برغبة التكاثر التام بين الخصام أمام القضاء ، هذا التكاثر الذى هو الزم لظواهر وجه الحق من أى اعتبار آخر .

ثم يضيف الفقيه قائلا : « فهذه اذا واحدة من تلك الصيغ الأساسية التي بحسب تعبير قاض كبير تكون محترمة حتى ولو لم ينص عليها أى قانون لأنها لا تمثل نظاما من صنع أى انسان ، بل نظاما ينبع من القانون الطبيعي ، وينبغى على الشرائع الوضعية أن تجعل من موضوعاتها الأساسية اعطاءها السيادة والجزاء (١) » .

ومن هنا ينبع المبدأ الذى أعلنته المادة ١٤ فى فقرتها الثانية من قانون ١٦ - ٢٤ أغسطس ١٧٩٠ التى تنص على أنه « لكل مواطن الحق فى أن يدافع عن دعواه بنفسه » . ومن هنا تنبع أيضا القاعدة القديمة التى رفعتها المادة الثانية من دستور ٥ فريكتيدور من السنة الثالثة للثورة الى مصاف الحقوق الدستورية للمواطنين قائلة « لا يمكن لانسان أن يحكم عليه بغير سماع أقواله ، أو بغير اعلانه قانونا » (٢) . . .

ولا ريب أن حق الدفاع هذا ليس مقررا لحماية مصلحة شخصية بمقدار ما هو مقرر لحماية مصلحة المجتمع أولا وقبل كل اعتبار آخر ، فلا يمكن أبدا الفصل بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع أو بين مصلحة المجتمع وبين جلال العدالة أو قدسية أحكامها . وبالتالي فلا يمكن أن توفر أية حماية للفرد فى المجتمع أو للمجتمع فى الفرد الا عن طريق أسس مبادئ العدالة التى ينبغى السعى الحثيث اليها مهما كان هذا السعى مخفوف بالصعاب المستمدة من نوازع الأثرة والرذيلة عند بنى الانسان وما أكثرها !

وتأسيسا على نفس المبدأ فإن جميع الشرائع تعطى للمتهم أن يختار خطته فى الدفاع عن نفسه بكامل حريته ، بما فى ذلك حقه فى اختيار محاميه ، وحقه فى ابداء دفاعه وطلباته ، وحقه فى قبول الحكم أو فى الطعن فيه ، بل وأيضا حقه فى الحضور وفى الغياب . ولذا تنص المادة التاسعة من اعلان حقوق الانسان على أن « كل شخص تفترض فيه البراءة الى أن تثبت ادائته ، واذا كان لا مفر من

(١) يشير ف . هبلى الى مؤلف للمستشار بورتاليس Portalis عنوانه :
Précédents de la Cour des Pairs P. 519.

Faustin Hélie : Traité de L'Instruction Criminelle t. VII P. 383.

(٢)

التبض عليه فجميع القيود التي لا مبرر لها لضمان حضوره شخصيا يلزم أن تدان بشدة في القانون » (المادة التاسعة منه) .

فلا تتدخل الشرائع الوضعية في مثل هذه الحقوق الطبيعية اللازمة لسير العدالة الجنائية الا لتنظيمها ولدرء خطر سوء استعمالها بما يحفظ في النهاية توازنا دقيقا بين موقف الاتهام وموقف الدفاع وهو ما عبر عنه أيضا « الاعلان العالمي لحقوق الانسان » « بأن كل شخص متهم بجريمة يعتبر بريئا الى أن تثبت ادانته قانونا بمحاكمة علنية تكفل فيها الضمانات الضرورية للدفاع عنه » . هذا وقد تضمنت « الاتفاقية الدولية لحقوق الانسان » النص على ضمانات الحد الأدنى للمتهمين في حقوق الدفاع بما لا يتسع المقام للخوض فيه .

ثالثا : وتحقيقا لنفس الهدف نجد أن المادة ٣٣٩ من تشريعنا الاجرائي تقضى بأنه « اذا ثبت أن المتهم غير قادر على الدفاع عن نفسه بسبب عاهة في عقله طرأت بعد وقوع الجريمة يوقف رفع الدعوى عليه أو محاكمته حتى يعود الى رشده .

ويجوز في هذه الحالة لقاضي التحقيق أو للقاضي الجزئي كطلب النيابة العامة أو مستشار الاحالة أو المحكمة المنظورة أمامها الدعوى — اذا كانت الواقعة جناية أو جنحة عقوبتها الحبس — اصدار الأمر بحجز المتهم في أحد المحال المعدة للأمراض العقلية الى أن يتقرر اخلاء سبيله » .

ووقف رفع الدعوى على المجنون أو محاكمته مستمد من اعتبار عجزه عن الدفاع عن نفسه بكامل وعيه الذي لم يعد له وجود كلي أو نسبي بحسب الأحوال ، وذلك بالاضافة الى أن الوظيفة الخلقية للعقوبة تصبح لنفس السبب غير ذات موضوع — في شأن الردع الخاص بالأقل — الى أن يثوب المتهم الى رشده .

ونجد أيضا أن الجنون اللاحق للحكم النهائي يقتضى وقف تنفيذ العقوبة ، وهذا ما تقضى به المادة ٤٨٧ اجراءات التي تنص على أنه « اذا أصيب المحكوم عليه بعقوبة مقيدة للحرية بجنون وجب تأجيل تنفيذ العقوبة حتى يبرأ . ويجوز

للنيابة العامة أن تأمر بوضعه في أحد المحال المعدة للأمراض العقلية . وفي هذه الحالة تستنزل المدة التي يقضيها في هذا المحل من مدة العقوبة المحكوم بها .

ولذلك أيضا كانت المادة ٤٧٦/١ منه تنص على إيقاف تنفيذ عقوبة الاعدام في المجنون حتى يبرأ . لكن العمل دل على أن بعض المحكوم عليهم بالاعدام كان يدفع بالجنون الطارئ لتعطيل تنفيذ الحكم الى أن يتم فحص حالته ، وغالبا عدة مرات . ومن ثم ألغى هذا النص بالقانون رقم ١١٦ لسنة ١٩٥٥ فأصبح حكم الاعدام ينفذ رغم الدفع بالجنون الطارئ بعد صيرورة الحكم واجب النفاذ .

ولا يعتبر هذا الحل الجديد انحيازا لبعض الاتجاهات في المدرسة الوضعية الايطالية التي لا ترى غضاضة في اعدام القتلة المجانين ، وذلك لأن القرض الذي تعرضت له المادة ٤٧٦ معدلة هو أن المحكوم عليه كان — وقت ارتكاب جريمته — متمتعا بكامل قوّة العقلية بدلالة مساوئته عنها والحكم عليه بالاعدام من أجلها . أما الجنون المعاصر لوقت الجريمة فهو مانع من موانع المسؤولية على ما عرضنا له فيما سبق (١) .

وابعا : ولتحقيق اعتبارات عدالة المحاكمات الجنائية توجب جميع الشرائع علانيتها كقاعدة عامة (المادة ٣٠٣/١ اجراءات و ١/٢٣ من قانون السلطة القضائية)، وذلك ضمانا لخضوع المحاكمات لرعاية الرأي العام ، وحتى يطمئن الكافة على بعد عدالتهم الجنائية — وهى عدالة تقام باسم المجتمع ولحسابه — عن شبهات التحامل والافتئات والاكراه والتسرع من جانب ، بالاضافة الى تحقيق وظيفة الردع العام للعقوبة من جانب آخر .

وتوخيا لنفس هذه الاعتبارات غنى «الاعلان العالمى لحقوق الانسان والحريات الاساسية» بالنص في المادة الحادية عشرة منه على « حق كل شخص متهم بجريمة في محاكمة علنية تكفل فيها الضمانات الضرورية .. » (٢)

(١) راجع ما سبق في ص ٤٠٨ الى ص ٤٣٧

(٢) كما تنص المادة ١١١ من دستور اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية الصادر في ديسمبر ١٩٣٦ على أنه « يجرى النظر في الدعاوى في جميع محاكم الاتحاد السوفيتي بصورة علنية الا في الأحوال الاستثنائية التي ينص عليها القانون مع ضمان حق الدفاع للمتهم » ، ومثله نص المادة ٧٦ من دستور الصين الشعبية الصادر في ديسمبر ١٩٥٤

ولهذه الاعتبارات أيضا فان تشريعا الاجرائي يوجب النطق بالحكم في جلسة علنية حتى ولو نظرت الدعوى لاعتبارات خاصة في جلسة سرية .

ومما يتصل بمحاولة كفالة المزيد من عدالة المحاكمات الجنائية وعلانيتهما من جانب ، مع محاولة توسيع نطاق وظيفتها الحلقية من جانب آخر الأخذ « بنظام المحلفين » الذي يأخذ به بعض الدول الغربية ، وكذلك أيضا بنظام « القضاء الشعبي » الذي يأخذ به بعض دول الكتلة الشرقية .

فهذا النظام — أو ذاك — يستهدف بحسب وظيفته الأصلية أن يكون مظهرا عمليا لديوقراطية القضاء ، وأن ينفي عنه أن يكون عملا من أعمال الادارة أو السلطة ، وذلك حتى يكفل له كل جلاله عن طريق اشعار الكافة بأنع تابع فعلا عن مشاعر الجماهير التي ينبغي أن تشعر بالحاجة الى تحقيق العدالة والى الاطمئنان اليها ، والى احاطتها بسياج قوى من الشعور القومي ازاءها عن طريق المشاركة فيها بصورة أو بأخرى .

ولعل من أهداف هذه المشاركة أن تضفي على المحاكمات الجنائية — بالإضافة الى القاعات الفسيحة ، والمنصات العالية ، والأردية الوقورة ، وغيرها .. — رهبتها المطلوبة حتى تصبح ساحة القضاء أشبه بدار عبادة منها بقاعة تجرى فيها مأساة أو ملهامة لا تعنى أحدا .

ولا يعني هذا القول الدفاع عن هذا النظام أو ذاك ، كما لا يتسع المقام للخوض في سرد المزايا أو العيوب وما تكشف عنه التطبيق الفعلي من نتائج محققة للعدالة أو مخيبة لها .. فان كل ذلك لا يتسع له بداهة المقام الحالي ، وإنما تكفى الإشارة الى صلة ذلك كله بمحاولة توفير العدالة وتوسيع نطاق وظيفتها الحلقية ، وذلك كأساس فلسفي سائد لحق العقاب وما يرتبط به من قواعد وتقاليد اجرائية متنوعة .

وفي نفس الوقت نجد أن محاكمات الأحداث الجانحين تجرى في جميع الشرائع طبقا لأوضاع خاصة بها ، وذلك حتى تكون أوثق اتصالا بتحقيق الغاية الاجتماعية للاجراء التهذيبي منها بتحقيق العدالة أو الردع العام على أى وجه من الوجوه .

خامسا : وتحقيقا لذلك كله نجد أيضا أن جميع الشرائع تمنى بوضع قواعد دقيقة لتسبب الأحكام بحيث ينطوى التسبب على أوفر تقدير لمبدأ الشريعة وما يرتبط بها من اعتبارات العدالة والأخلاق . ولذا ينبغي في جميعها أن يحىء حكم القاضى مطابقا لحكم التشريع مبينا لهذا التطابق ومعرضا نفسه للإلغاء عند انتفاؤه . ولتحقيق هذا الهدف المشروع فتحت كل طرق الطعن فى الأحكام عادية كانت أم غير عادية . وهى تعتبر ولا ريب خطوة للأمام فى سبيل حماية الأفراد من خطأ القضاء المحتمل لسبب أو لآخر وهى من أخص ما يميز الشرائع المعاصرة بالمقارنة مع الشرائع القديمة والوسطى سواء فى تعددها ، أم فى اتساع نطاقها ، أم فى آثارها .

سادسا : واعتبارا للوظيفة الخلقية للعقوبة نجد أن عددا كبيرا من الشرائع المعاصرة يقر نظام انقضاء الدعوى الجنائية بمضى المدة . فان هذا النظام الذى أخذت به المواد من ١٥ الى ١٨ من تشريعنا الاجرائى مبنى فى جوهره على قرينة نسيان الواقعة بمضى المدة المحددة للتقادم ، فتذوب بالتالى وظيفة الردع العام للعقوبة وتصبح فى نهاية المدة غير ذات موضوع ، ولذا فان كل ما ينفى قرينة النسيان هذه يقطع التقادم ومن ذلك اجراءات التحقيق والاثام والمحاكمة ...

وغنى عن البيان أن وظيفة الردع الخاص للعقوبة تتضاءل قيمتها أيضا بمضى المدة ولكن ليس الى مدى تضاؤل وظيفة الردع العام ، لأن الجماهير أسرع نسيانا بطبيعتها من الأفراد ، فالتهم يظل عادة يذكر جريمته لأمد طويل ، خصوصا اذا كانت على درجة مذكورة من الجسامه .

وعلى أية حال فان الشرائع اللاتينية بوجه عام ترى أن اعتبارات التغاضى عن العقاب تصبح - بعد مضى مدد التقادم - أقوى من اعتبارات العقاب ، وهذا ما لا يعترف به التشريع الأنجلوسكسونى الذى لا يقر مبدأ التقادم فى الدعوى الجنائية رغم ارتباط هذا التشريع ارتباطا تاما بالوظيفة الخلقية للعقوبة ، بل لعل هذا الارتباط نفسه يمثل علة رفض التشريع الأنجلوسكسونى لنظام التقادم من أساسه .

سابعا : وما يتصل بمحاولة تحقيق الوظيفة الخلقية للعقوبة وضع أنظمة علمية مدروسة لتنفيذ العقوبات المالبة للحرية أو المقيدة لها وهى تقع فى الأساس

من البيان العقابى الحديث كله وما يؤمله المجتمع فيه من تحقيق رسالته التى لا تكاد تعدلها رسالة تشريعية أخرى فى خطورة دورها فى الحياة الاجتماعية .

وأحكام تنفيذ العقوبات السالبة للحرية واردة فى غير موضعها فى المواد من ٥٩ إلى ٥٢٧ من تشريعتنا الاجرائى . وهى بحاجة الى مراجعة شاملة لازمة أكثر من لزوم مراجعة مواد التشريع الموضوعى نفسه أو سائر مواد التشريع الاجرائى ، مراجعة تقوم على أسس علمية واقعية مستمدة من حقائق علوم الاجرام والعقاب والنفس ولكن مع الارتباط بالوظيفة الخلقية للتشريع سواء فى صورة الردع العام أم فى صورة الردع الخاص ، وبدون مغالاة فى تقدير أيهما . بل يكفى فى التقرير بصحتها التسليم بتوافر حرية اختيار مقيدة لدى الانسان بوجه عام مهما كانت جسيمة القيود التى ترد عليها بحسب ظروف الزمان والمكان .

ووظيفة الردع الخاص يعنى بها كثيرا كل نظام يوضع لتنفيذ العقوبات السالبة للحرية أو المقيدة لها . وهى لا تلاقى على أية حال من الاعتراضات مثلما لاقت وظيفة الردع العام ، رغم أنها تمثلان معا جانبيين متقابلين لحقيقة فلسفية واحدة^(١) .

ومع ذلك فحتى وظيفة الردع الخاص قلما تنجح عملا ، بل تفشل غالبا بدلالة ارتفاع نسبة العائدين الى الاجرام ، وهو ما يرجع الى اعتبارات كثيرة : منها مدى قابلية المحكوم عليه للارتداد ، ونوع ظروفه الاجتماعية والاقتصادية قبل الحكم عليه وبعد الافراج عنه . ومنها أيضا مدى صلاحية أنظمة السجون^(٢) . وهذا هو موضوع علم العقاب الحديث ، وأقوى ما ينبغى أن يسترعى الاهتمام الجاد عند مراجعة بنياتنا العقابى من أساسه .

فلا ينبغى أن يفوتنا أبدا أن أنظمة السجون قد تلعب دورا كبيرا فى افساد السجين بدلا من تقويم أخلاقه ، وأن هذه الأنظمة مهما قيل انها موضوعة على أسس علمية صحيحة قد تزيد السجين فسادا على فساد . ومن ثم فإن مدرسة أوترخت Utrecht التى أنشأها فى جامعة أوترخت ثلاثة من العلماء الجنائيين وهم و. ب. ج. بومب W. P. S. Pompe ، و. ج. ت. كيمب G. Th. Kempe ،

(١) راجع ما سبق فى ص ٢٧٨ - ٢٨٧

(٢) وراجع ما سبق فى ص ٣٩٠ الى ص ٣٩٣

وب. ا. ه. بان P.A.H. Baan تلاحظ على أساس من من الصواب أن حياة السجن تشوه نفسيات المساجين ، ولذا فلا يمكن أن تستمد نظريات صحيحة من ملاحظة نزلاء السجون ، بل ان هذه النظريات تكون بمنأى غالبا عن الصواب لهذا الاعتبار .

كما أن هذه المدرسة ترى « أن صفة المجرم ليس لها الا مصدر واحد هو ارتكاب الجريمة بشرط أن يثبت قيام صلة بينه وبين جريمته . وترى هذه المدرسة أن غرض العقوبة هو فصح هذه الصلة وتحرير المجرم ، وتقرر أن تنفيذها ينبغي أن يتجه الى هذه الغاية ، وذلك بأن يحوز ثقة المحكوم عليه فيقبل العقوبة كمقابل عادل لحظته ويمد يد التعاون الى السلطات القائمة على التنفيذ ، ويتحقق من جانبه التجاوب الضروري لنجاح كل معاملة عقابية ، ويكون ذلك أساسا لنوع من الصلح ينمقد بين المحكوم عليه والمجتمع فيقبله في صفوفه بعد انقضاء العقوبة كمواطن شريف » .^(١)

والى جانب أنظمة تنفيذ العقوبات السالبة للحرية هناك اعتبار له قيمته البالغة في تقويم ارادات الجناة وهو نوع استقبال الهيئة الاجتماعية لهم بعد خروجهم من السجون . وهذه كلها اعتبارات متنوعة لا تصلح مجمعة مصدرا لزعزعة الثقة في مبدأ الردع الخاص وان كانت تصلح مصدرا للمزيد من التعمق في العلوم الانسانية ... وللمزيد من التطور في سياسة التشريع العقابي نحو توافق متزايد مع هذه العلوم المتطورة ، وبغير اندفاع ولا تطرف ، لأنه كثيرا ما يتضح أن بعض الآراء الخالصة والكشوف المبصرة التي قد تعزى اليها تمثل سرا با خادعا لا أكثر ولا أقل .

ثامنا : ونجد كذلك أن من قواعد انقضاء العقوبات ما هو مرتبط وثيق ارتباط بمبدأ الوظيفة الخلقية للعقوبة . ومن ذلك الافراج الشرطي عن المحكوم عليه اذا أثبت استقامة سلوكه بعد انقضاء مدة معينة من بدء سلب حريته . ومنها نظام رد الاعتبار القضائي بعد مضي مدد معينة من انقضاء العقوبة اذا أثبت المتهم استقامة سلوكه حقا وعودته الى صفوف المواطنين الصالحين . ومثل نظام رد

(١) راجع « علم العقاب » للدكتور محمود نجيب حسنى ١٩٦٧ ص ٩٧

الاعتبار بقوة القانون بعد مضي مدد أخرى أطول عادة من سابقتها اذا لم تصدر عليه أحكام جديدة . ففي كل هذه الأنظمة يفترض توافر ارادة حرة لدى المحكوم عليه بمقدورها أن توجه صاحبها اتجاهها اجتماعيا أو غير اجتماعي بحسب الأحوال ، وفي الحالين ينبغي أن ترتب هذه الارادة آثارها المحتومة في أحكام التشريع الوضعي ، بقدر ما ترتب بداهة آثارها في أحكام التشريع الطبيعي .

وبعد : هل للتشريع أن يهدر الإرادة ؟!

وفي الجملة فانه من المحال أن يقام أى بنية تشريعية على أساس من اهدار حرية الارادة الانسانية ، وذلك لأن أصل رسالة التشريع هي محاولة تنظيم نوازع هذه الارادة في كل صور نشاطها المشروع وغير المشروع ، مهما اختلف الرأى في الأصول الأخرى التى ينبغي أن تهيمن على سياسة التشريع بوجه عام ، والتى ينبغي أن ترتبط تماما بأصول الفلسفة الصحيحة لأنها أثمن تراث للعقل ، وأقوى ما يربط هذا العقل بحقائق الحياة تحقيقا لأهدافها الخلقية السامية في التطور والارتقاء .

وفي هذا البنيان العقائبي ينبغي أن يراعى توفير ترابط وثيق بين شقيه الموضوعي والاجرائى ، بمقدار ترابط هذه الشقين معا بأصول الفلسفة الصحيحة . وهذا البنيان المترابط لا مندوحة من أن يحاول التوفيق الجاد بين وظيفة العقاب في تحقيق العدالة - وهى لا تقوم بغير قاعدة الارادة الحرة مهما قيل انها مقيدة بقيود جسيمة - وبين وظيفة العقاب في تحقيق المنفعة مهما قيل انها مقيدة أيضا باعتبار حيوية كثيرة . وهذا التوفيق أمر ليس مستحيلا ولا يمثل ذريعة افتراضية ، بل هو مستمد من حقائق الحياة الوضعية . ولهذا التوفيق فطنت منذ زمن كاف المدرسة النيوكلاسية وأقامت فلسفتها في العقاب على محاولة تحقيقه من الناحية العملية ،^(١) وحذوها الاتجاهات التوفيقية الكثيرة التى انبثقت منها والتى لم تنازع في عدالة العقاب بل تمسكت بها بمقدار تمسكها بجذواه .

أما انكار وظيفة العقوبة الخلقية وبالتالي انكار وظيفتها في تحقيق العدالة فهو أمر يفتح على مصراعيه الباب لكل صور التحكم والغلو في الموضوع

(١) راجع ما سبق عنها في ص ٣١١ - ٣٥٢

والشكل معا . ويستوى أن يعيى هذا التحكم وذلك الغلو باسم منفعة العقوبة مجردة كما ذهب المدرسة التقليدية ، أم أن يعيى باسم الدفاع الاجتماعى مجردا كما ذهب بعض مدارس فى جناحها المتطرف . ففى النهاية - وبصرف النظر عن الأسماء والمسميات - ان ازواء العدالة لحساب المنفعة يمثل - من هذه الزاوية - نقطة التقاء جوهرية بين المدرسة التقليدية وبين هذا الجناح المتطرف للدفاع الاجتماعى . وهو ازواء يمثل أخطر المآخذ الحقيقية التى وجهت الى المدرسة التقليدية ، والتى يمكن أن توجه من جديد - وربما على صورة أقوى - الى هذا الجناح المتطرف فى الدفاع الاجتماعى مهما تابنت حلوله فى النهاية عن حلولها مادام الأساس الفلسفى مشتركاً بينهما ، وهو فى النهاية تغليب قاعدة المنفعة على قاعدة العدالة ، بل بالأحرى محو هذه الأخيرة كلية وما يرتبط بها حتماً من أخطر دعائم الشرعية والفقهية وألزمها لاقامة صرح العدالة الجنائية بل الانسانية بوجه عام .

أما الجناح المعتدل فى الدفاع الاجتماعى فلا ينحو هذا المنحى مطلقاً ، بل انه على حد تعبير المستشار مارك أنسل « لا يرفض القانون الجنائى ولا مبدأ الشرعية ، ولا يريد إلغاء المسؤولية ولا الجزاء الأدبى والاجتماعى ، ولا يتجه البتة الى انشاء نظام للنمى التقديرى *prevention discrétionnaire* يعتبر فيه كل انسان - بسبب تناقض فريد فى نوعه - مجرماً تماماً من ناحية الاثم ، ويعتبر فى نفس الوقت مريضاً غير مسئول من ناحية العقوبة . وتأكيذ غير ذلك أمر مناقض للحقيقة ، وكل نقد يقتصر على ترديد هذه التأكيدات بطريقة آلية لا يستحق أى اعتبار من الناحية العلمية . ومن الملائم أن نذكر القارئ بكل ذلك بصوت عال ، وذلك لأن البعض يحرص على أن يكون غامضاً فى هذا الشأن » .^(١)

وبالتالى فان هذا الجناح المعتدل من الدفاع الاجتماعى الحديث يقوم على التسليم بحرية الاختيار المقيدة بالملازمات الموضوعية والشخصية كأساس لحق العقاب ولا ينفى بالتالى العدالة ، كما لا ينفى المنفعة كأساس آخر له ، حتى

(١) عن مؤلفه 1966 La Défense Sociale Nouvelle ص ٣٣٩ . وراجع ما سبق

عنه فى ص ٢٩٥ ، ٢٩٦

ليبدون هذا الجناح المعتدل - من هذه الزاوية - انبثاقا صريحا وان كان حديثا من المدرسة النيوكلاسية أو على أحسن الفروض اتجاها توفيقيا جديدا ، حين يبدو الجناح الآخر المتطرف لهذا الدفاع الاجتماعى - من زاوية انكار حرية الاختيار - انبثاقا صريحا وان كان حديثا من المدرسة الوضعية الايطالية كما خلفها مؤسسها سيزار لومبروزو . وذلك مع أن الجناحين ينتميان معا - بحسب الظاهر - الى محور مشترك واحد ، هو محور الدفاع الاجتماعى . ولعل هذا الاعتبار يطل لماذا ينظر أغلب الجنائين بحذر شديد الى بعض اتجاهاته ، ولماذا يعتبره بعضهم محورا اشتراكيا صالحا للإصلاح العقابى حين يعتبره بعض الجنائين من الكتلة الشرقية محورا رأسماليا ، وكاثوليكيًا ، ومناقضا للمبادئ الاشتراكية مناقضة صريحة^(١) ، وبصرف النظر عن موقف هذا البعض من موضوع حرية الاختيار بوصفه مشكلة فلسفية .

وفى الواقع ان جميع من يهاجون النيوكلاسية انما يدورون - من هذه الزاوية - فى نفس فلكها ولا يستطيعون التخلي عنها لأنهم لا يجدون شيئا أفضل منها يقدمونه أساسا لحق العقاب ، وهو حرية الاختيار المقيدة بسائر العوامل الشخصية والموضوعية ، وما يتبع ذلك من ضرورة التوفيق بين مبدأى العدالة والمنفعة بصورة أو بأخرى ، بحيث أن النفى هنا لا يكاد يعنى شيئا على الإطلاق فى مفهوم سياسة التشريع بصفة عامة . وهذه الحقيقة تطل لماذا يمكن لأى انسان أن يقول ان هناك التقاء شبه تام فى الاتجاهات المعاصرة حول موقف سياسة التشريع من حرية الاختيار ، وهو التسليم بها مهما كانت مقيدة بملابسات الزمان والمكان وبالتالي التسليم بمدالة العقاب ، وبمحاولة تنظيم إجراءات الدعوى على هذا الأساس من الحرية ومن العدالة . وذلك بصرف النظر عن تباين الحلول التشريعية وترددها من النقيض الى النقيض أحيانا . وبحيث يمكن الجزم بأن انكار الحرية والعدالة

(١) ومن أصحاب هذا الاتجاه مثلا الأستاذ جيرزى سافيكى Jerzy Sawicki الأستاذ بجامعة وارسو . وله مقال بهذا المعنى . راجع تعليقا عليه :

Mlle y Marx : Rev. Science crim. 1955 P. 588 et a.

وراجع أيضا :

Piontkousky et Tadevsian : Revue d'État Soviétique et le Droit 1959.

Millkos Kadar : Rev. de droit hongrois 1961 P. 47.

لا يجد له أى صدى معاصر فى الاتجاهات العلمية التى يمكن القول بأنها تلعب دورا حقيقيا فى رسم سياسات الشرائع الموضوعية والاجرائية معا .

وفى هذا الصدد يلاحظ مارك آنسل أيضا على أساس من الصواب أنه « بعد قرون من النقاش لا تزال الارادة الاجرامية *la mens rea* غامضة كما كانت فى أيام شيشيرون ، وإذا كان التشريع العقابى التقليدى - كما يتفادى تحليلا صحيحا للاثم قد حاول أن يفصل النية عن الدافع وذلك كما يرتبط الخطأ بالجريمة بصورة مباشرة أكثر من غيرها ، فإن هذا السد سد واه ، كما يلاحظ بحق الأستاذ بيناتل Pinatel ، ولا يلتزم مع مجموع النظريات العقابية . وفى نفس الوقت من الغريب أن نلاحظ أن أنصار القدرية لم يعودوا يقتصرون الآن على مجرد انكار حرية الاختيار انكارا خالصا وبسيطا ...

ونحن نعاصر من هذه الناحية تبادلا فى الآراء ، بل التقاء كان يبدو فى عصر آخر غير متصور الوقوع . ولقد شاهد المرء بالفعل أن الجنائين الماسدين من بلاد الكتلة الشرقية الذين أدانوا علم الاجرام بوصفه علما « بورجوازيا » صاروا يعطونه مكانا متزايدا من الأهمية ، وذلك حتى أن التشريع السوفيتى منذ تعديله بين عامى ١٩٥٨/١٩٦٢ انتهى الى اعادة بنىان المسؤولية على أسس تكاد تكون نيوكلاسية . وفى نفس الوقت نجد أن أكثر الجنائين يقظة فى هذه الكتلة أصبحوا يتناقشون من جديد حول « النية » وحول « الخطأ » . وعلماء النفس والاجرام من الكاثوليك أصبحوا من جانبهم يميزون بين « القدرية الوضعية » وبين « القدرات الشخصية » التى يمكنها أن تؤثر الى حد بعيد فى مسؤولية لا يلفونها «

ثم يقول المؤلف بحق : « ومن ثم فإن الحقيقة التى ينبغى الرجوع اليها هى التسليم بالشعور العميق والطبيعى بالمسؤولية الشخصية . ومن المعروف أن الأطباء العقلين وعلماء النفس والاجرام الحديثين يلحون على هذا المعنى الشخصى للمسؤولية الذى يجده الانسان بصورة مألوفة لدى كل كائن انسانى فهو الذى يعطيها مغزاها والذى عبر عنه ايتين دى جريف E. De Greeff بأنه « التيقن من

الحرية الداخلية » وهذه المسؤولية هي التي تصنع التجرب الواقعي نفسه حرية الانسان في الاختيار .

والمحللون النفسيون بدورهم لا يرفضون كل مكان للائم ، وللإحساس العميق بالمسؤولية ، فان هذا الإحساس في حقيقته النفسية يربط الانسان بنشاطه وبمستقبله الشخصي ، وهذه الحرية التي يشعر بها صاحبها تجعل فعلنا تابعا عن شخصيتنا برمتها ، ومعبرا عنها (كما يقول برجسون)^(١)..... والانسان - الفرد لا يشعر مع ذلك أنه مسئول وحده . ولأنه يشعر بذلك فانه يعتبر أن الأشخاص الآخرين مسئولون هم أيضا ، وهذا الإحساس الجماعي بالمسؤولية ، هذا الحق في مطالبة كل انسان بتقديم حساب عن أفعاله ، وكذلك الالتزام بتقديم هذا الحساب بالقبول أم بالضغط ، كل ذلك مرتبط مباشرة بهذه الحقيقة النفسية - الاجتماعية التي هي الإحساس بالمسؤولية .

ولا ينبغي للسياسة الجنائية الخاصة بالدفاع الاجتماعي أن تضرب صفحا عن هذه الظاهرة الفردية والجماعية بل انها لتقدرون كل خطورتها على المستوى الاجتماعي - الفردي حيث تستهدف أن تضع نفسها ، ولهذا السبب ينبغي عليها أن تضعها في الاعتبار عند التنظيم المنطقي لرد الفعل المضاد للجريمة . وإذا كانت المسؤولية على هذا الوضع تكون تعبيرا عن الشخصية ، فانها تكون أيضا مقياسا للأهلية الجنائية ، وتبنى على ذلك نتائج محددة في تخطيط العدالة العقابية »^(٢) .

ولا يتسع المجال بطبيعة الحال للخوض في نتائج نظرية الدفاع الاجتماعي - في جانبها الموضوعي والاجرائي - كما يراها المستشار مارك آنسل أو غيره . خروج ذلك عن اطار البحث الفلسفي في حرية الاختيار ، وانما يكفي هنا القول بأنها تقع في الأساس من هذه النتائج كما تقع أيضا في الأساس من سائر الاتجاهات العقابية المعاصرة . وهذه النتائج تدور حول ابراز فكرة التضامن الاجتماعي في تحمل المسؤولية عن الجريمة التي لم تعد مجرد واقعة فردية يتحملها الجاني بمفرده ،

(٢) راجع عن موقف برجسون من حرية الإرادة ما ورد فيما سبق في صفحة

١٣٣ - ١٤١

(٢) عن مارك آنسل . المرجع السابق ص ٢٨٨ - ٢٩١

وبالتالى تدور حول المسئولية المحدودة التى تتطلب « معاملة عادلة » مثلما تتطلب « عقوبة عادلة » . ولذا توسع من نطاق المسئولية المخففة أو الجزئية حتى بالنسبة للجنة العاديين الذين قد تعتبرهم سائر المدارس مسئولين مسئولية كاملة . وهى فى النهاية تقيم المسئولية العقابية على أسس مثلثة : فردية واجتماعية وخلقية . ولكن هل ذلك يكفى للقول بأنها ابتعدت حقيقة عن المدرسة النيوكلاسية ؟

ان هذه النتائج المؤسسة على مبدأ العدالة هى فى نفس الوقت مؤسسة على مبدأ المنفعة ، والتوفيق بينهما هو الأمر الذى دعت اليه المدرسة النيوكلاسية Neo Classique قبل غيرها وبصورة أكثر وضوحا من غيرها ، كما دعت اليه فيما بعد سائر الاتجاهات التوفيقية Eclectique التى اقتفت أثرها ، ومهما كانت صلتها قوية أو ضعيفة بهذه المدرسة النيوكلاسية .

وهذه المدارس اللاحقة للنيوكلاسية حتى وان لم تبعد عن نفس أساسها الفلسفى فانها اقربت أكثر منها من مباحث العلوم الانسانية وارتبطت بها أكثر منها فى بحثها الطبيعى عن محاولة توفير المزيد من العدالة ، والمزيد من الفاعلية للعقاب عن طريق تقصى الدوافع الحقيقية للجرعة فى كل صورها . وهذا الارتباط المتزايد بالعلوم الانسانية لا ينفى صحة النسب الذى يربط هذه المدارس كلها بهذا الأصل الفلسفى العتيذ الذى يترك الباب مفتوحا على مصراعيه لكل صور الاجتهاد والبحث العلمى المتجدد ، ألا وهو التسليم بحرية الاختيار المقيدة بسائر العوامل الموضوعية والشخصية ، التى لا غنى عن مراعاتها فى أية سياسة حكيمة للتشريع العقابى ، وهى ينبى أن تؤسس على الحقائق والمشاهدات الواقعية لا على الافتراضات النظرية أو المذهبية .

وهذه المدارس اللاحقة متعددة ، ولعل أقوى تعبير عنها هو موقف « الاتحاد الدولى لقانون العقوبات ^(١) » . ومنها بعض المدارس الايطالية اللاحقة للوضعية مثل « المدرسة العقابية الثالثة ^(٢) » ، و « المدرسة الفنية القانونية ^(٣) » ، و « المدرسة

(١) راجع ما سبق فى ص ٣١٦ - ٣٢١

(٢) راجع ما سبق فى ص ٣٢٨

(٣) راجع ما سبق فى ص ٣٢٨

الفنية العلمية ^(١) . ومنها أيضا « المدارس الانثروبولوجية » و « الاكلينيكية » الحديثة التي لها أنصارها في بلاد متعددة . ومنهم في ايطاليا العلماء ديتوليو De Tailio وأوتولينجي Ottolenghi وبندي Pende ، وفي فرنسا فردون Verdurin واير Heuyer ، وفي بلجيكا ديجريف De Greeff وفرك Verweak ، وفي ألمانيا مترجر Mezger ، واكرنر Exner وكرتشمير Kretschmer ، وفي السويد كينبرج Kinberg ، وفي الولايات المتحدة الأمريكية هوتون Hooton وشلدون Sheldon وغيرهم

ويلاحظ الدكتور عبد الأحد محمد جمال الدين فيما يتعلق ببعض الدراسات الحديثة - ذات الطابع البيولوجي والسيكولوجي - أن هناك خطوفا مشتركة تجمع بينها : « فان كانت المدرسة القديمة التي قامت على نظرية لومبروزو قد اعتمدت أساسا على التشریح الجشائي والظاهرة المورفولوجية (الخارجية) فان الدراسات الحديثة حاولت أن تتعمق في فهم شخصية الانسان على أساس أنها مصدر السلوك الانساني ، وأن السلوك الانساني عبارة عن عملية ديناميكية معقدة وليس نشاطا سهلا التفسير .

ان هذه الدراسات تتجه الى بحث المظاهر الباتولوجية سواء من الناحية الجشائية أم العاطفية في الشخصية ، وعلاقة كل ذلك بالوسط الاجتماعي الذي يعيش فيه الشخص بالمؤثرات الاقتصادية والحضارية للمجتمع ، وتحاول تلك الدراسات أن تحلل السلوك الانساني من جميع النواحي مستعملة وسائل البحث العلمية ومركزة على الدراسات الاكلينيكية لشخصية المجرم . ان ذلك يدفعنا الى تسمية هذه الاتجاهات الحديثة بالاتجاهات الاكلينيكية في علم الجريمة ^(٢) .

ولا ريب أن الفهم الذي دافعنا عنه في أكثر من موضع ^(٣) ، والذي يمكن أن يستخلص من المدارس الحديثة بوجه عام مهما تنوعت تفسيراتها واتجاهاتها

(١) راجع ما سبق في ص ٣٢٩ - ٣٣٥

(٢) عن مقال له بعنوان : « الاتجاهات الانثروبولوجية في تفسير الظاهرة الاجرامية » . مجلة العلوم القانونية والاقتصادية عدد يوليو ١٩٦٩ ص ٧٢٨ ، ٧٤٩

(٣) راجع ما سبق في ص ٣١١ - ٣١٥ ، ٣٣٦ - ٣٥٢

بين نفسية ، واجتماعية ، واكاديمية ، ووراثية ، وتاريخية ، وجغرافية ...^(١) لا يمكن تأصيله فلسفيا الا على أساس صحة ما نادى به المدرسة النيوكلاسية من امكان التوفيق بين عدالة العقوبة ومنفعتها . وهذا أمر طبيعي لأن العدالة بلا منفعة - ولو في أبسط صور الردع العام - محض ظلم صارخ ، ولأن المنفعة بلا عدالة - ولو في أبسط صور حرية الاختيار - محض قسوة ضارة . ومن ثم فلا يمكن أن تتصور عدالة تقوم سواء في موضوعها أم في شكلها بلا منفعة ، ولا منفعة بلا عدالة ، ولا يمكن أن تقوم لأيهما قائمة الا بالاقرار بهذه البديهية البسيطة الواضحة التي فطن اليها الفلاسفة في جميع العصور وهي أن للانسان قدرا من ارادة حرة تقبل التوجيه الصالح أو الطالح .

وعلى هذا التوجيه ينبغي أن تؤسس كل محاولات التقويم الفعالة والاصلاح الجاد ، وذلك عن طريق مواجهة الجريمة بأساليب واقعية عادلة وملائمة - وسما عيوب أو تدابير احترازية اذا شئت - توفرها معاملة عادلة وملائمة تحسن التمييز بين البريء والمسيء ، كما تحسن اختيار المحقق والقاضي ، واجراءات الوصول الى الحقيقة ، وتقدير العقوبة وأسلوب التنفيذ .

وفي هذا الاطار لا اعتراض لنا على أى مذهب في مكافحة الجريمة مادام لا ينبغي نفيها مذهبيا قاعدة حرية الاختيار من أساسها وبشرط أن يوضع - ككل مذهب آخر - في بوتقة البحث العلمى الناقد المحايد . وفي كل خطوة ينبغي أن تلعب العلوم الانسانية دورها الفعال ، فالترابط ينبغي أبدا أن يكون وثيقا وحقيقيا بين سياسة العقاب وبين هذه العلوم .

وهذه العلوم كلها - مهما قيل انها وضعية بمعنى أنها قائمة على أسلوب الملاحظة الواقعية - فانها في النهاية مستمدة من تحليل نوااميس طبيعية تناول الوصول الى كشف بعض غوامضها ومعياتها . وهي قد تنجح وقد تفشل في هذا الوصول وفي التحليل ، لكن هذه النوااميس لا تمثل في النهاية أكثر من جانب واحد من

(١) فلا ينبغي أن يفوتنا أن علم الجريمة في مفهومه الواسع ينتمى الى عدة علوم متنوعة منها علوم البيولوجيا ، والفسولوجيا ، والاجتماع ، والنفس ، والاقتصاد ، والسياسة ، والسكان ، والتاريخ ، بالإضافة الى كل ما يتصل بالتشريع الموضوعى ، وبالعقاب كعلم قائم بذاته .

النواميس الطبيعية التي تهيم على سير ركب التطور والارتقاء ، والتي ينبغي على ارادة الانسان العاقل الحكيم أن تحاول الاتساق معها على قدر استطاعتها اذا أرادت أن تشق طريقها في حياة ناجحة خلقيا واجتماعيا .

وهذا الاتساق المرجو اذا وضعه الشارع الوضعى نصب عينيه كميل بأن يعصمه هو أيضا من الغلو في التجريم أو في العقاب ، كما هو كميل بأن يعصمه من الافتئات أو التسرع الضار في اجراءات الدعوى وتنفيذ العقاب ، لأن هذا الاتساق نفسه يركز على دعامتي العدالة والمنفعة ، وكلتاها فابتمان من مصدر واحد وهو حرية الارادة وعليه تقوم الوظيفة الخلقية للبيان العقابى بأسره ، وبصرف النظر عن اتجاهات تطور هذا البيان وارتطامه المستمر بالأنظمة السياسية والدينية والاجتماعية والاقتصادية السائدة . وارتطامه أيضا بما في نفوس الناس من غلو فطرى ، وأثرة بالغة ، وميول عدوانية ، وبصرف النظر عن مدى نجاح هذا البيان أو فشله في تحقيق الهدف السامى الذى يرنو اليه بسبب تفاوت المجتمعات تفاوتا ضخما في نظرها الى كافة الأمور .

ولا ريب أن ارادات الأفراد تلعب هنا دورها على الأمد القريب والبعيد في نجاح الأنظمة الموضوعية والاجرائية أو في فشلها ، كما تلعب دورها في كل مقام آخر . وذلك الى مدى لا يمكن تجاهله الا بتجاهل حقيقة من أقوى الحقائق الوضعية للحياة ، بل لا يمكن أن تستقيم بغيرها حياة أسمى — ولو قليلا — من حياة الزواحف والمجماوات ... هي حياة هذا الكائن العجيب الذى يضع التشريع بارادته ، ويسهم بارادته في نجاحه أو في فشله ، ويخضع له بارادته ومع ذلك يحاول أن ينكر هذه الارادة ويتصور أنها خرافة من صنع هذا التشريع نفسه ... فهل الارادة تصنع التشريع أم أن التشريع يصنع الارادة ؟ !

واذا كانت هذه الارادة خرافة فان الانسان نفسه — مصدر التشريع وصاحب الارادة — ينبغي أن يعتبر بالتالى خرافة ضخمة لا ظل لها من حق ولا من واقع .. فهل تنجح العلوم الانسانية يوما في اثبات هذه الخرافة الضخمة ؟! وهل تصل يوما الى نفى الارادة المقيدة بعد أن نجحت في زعزعة الاعتقاد في الارادة المطلقة ؟! هذا مالا تتصور امكان حصوله يوما بعد كل المراحل التي قطعتها حتى الآن ...

خاتمة

- * تفاعل التفسير مع التخير .
- * التفاعل ينفي التعارض .
- * عن الحرية والتطور .
- * ماذا عن المصادفة ؟
- * عدالة الأرض أم عدالة السماء ؟ !
- * تلخيص لأهم النتائج .

لا ريب أن القارئ العزيز قد لمس بنفسه دقة موضوع التفسير والتخير ، والألغاز التي تكتنفه من كل جانب ، وكيف أنه يستحق أن يشغل كل ذى عقل يريد أن يتفهم ولو شيئا يسيرا من ألغاز الطبيعة التي لا تحصى ، والتي إذا نجح مرة في محاولة كشف النقاب عن بعضها فهو قد فشل مرات ومرات في محاولة كشف النقاب عن باقيها ... فما أضعف عقل الانسان ازاء الطبيعة التي تحيط به ، وهو في ذاته لغزها الأكبر ، مع أنه لا يزال في المهد ، وبالتالي ما أحدث صلة عقل الانسان بالكون ، وفي نفس الوقت ما أعرق هذه الصلة نفسها إذا قلنا ان عقل الانسان لازم للكون لزوم الكون لعقل هذا الانسان الضعيف ..

تفاعل التفسير مع التخير

وجلى ان ثمة نقطة لا بد أن القارئ قد لمسها تماما من هذه الدراسة ، وهي أن حرية الارادة وبالتالي الاختيار ينبغي أن تعد - ابتداء - حقيقة كونية . وهذا التسليم بحرية الاختيار ليس من شأنه البتة أن يبرز تعارضا حقيقيا مع الضرورة في مفهومها الصحيح وبالتالي مع التفسير ، فالتفسير حقيقى كالتخير تماما ، فهما حقيقتان كونيتان متكاملتان تجتمعان أبدا ولا يمكن أن تنفصل احدهما عن الأخرى سواء في أخطر الأمور أم في أضعفها . فلا يمكن القول مثلا بأن الانسان مسير مرة وغير أخرى ، أو أنه مسير في الأمور الخطيرة كالولادة والزواج والجريمة والوفاة ، وغير في الأمور البسيطة كالعمل والقول والضحك والبكاء ... أو أنه مخير عندما تسير أمور الحياة بحسب رغبته وهواه ، مسير عندما تسير هذه الأمور نفسها في اتجاه مضاد لرغبته وهواه ... فمن الخطأ

الشائع ما تعودده البعض من أن يسند الأمور السارة الى ارادته ، ويسند الأمور المؤسفة الى ارادة الله تعالى ، أو الى القضاء والقدر ... فهذا هو بعينه منطق الأفانية والغرور .

ثم ان أى نوع من الفصل بين حالات محددة للتسيير وأخرى محددة للتخير لا سند له من المنطق ، ولا من حقائق الأمور ، لأن التسيير والتخير يكمل أحدهما الآخر فى كل حركة من حركات الكون الذى لا يعرف الا حرية الحركة والاهتزاز ، فهما لحمة الارادة العاقلة العاملة وسداها ، وهما يتقاطعان معا فى كل خيط من نسيج هذه الارادة . واجتماعهما معا لازم لهذا النسيج ، ولا تصور أبدا حدوث « تخيير » فى أى أمر الا فى نطاق « تسيير » معين يكمله أو يوقفه ويحد منه ، وذلك كله رهن بمدى توافق « التخير » مع « التسيير » الذى هو تعبير فى النهاية عن توافق نواميس الطبيعة التى تهيم على سير أحداث الحياة ، حلوها ومرها معا ، وفى كل مستوى من مستوياتها .

ولأوضح هذا الفهم لموضوع التخير والتسيير فى أبسط عمل يقوم به الانسان بطريقة تكاد تكون غير واعية وهو التنفس ... فنحن بمقدورنا أن نتنفس بسرعة أو ببطء ، وأن نتنفس تنفسا سطحيا أو عميقا ، ولكن كل هذا له آثار فسيولوجية محتومة على صحتنا قد لا تظهر سرعا ، ولكنها تظهر حتما بصورة من الصور فى يوم من الأيام . فحريتنا فى التنفس محكومة فى النهاية بنواميس الصحة والمرض . ومثلها حريتنا فى تناول الطعام ، وفى العمل ، وفى الفكر ، وفى الحركة ، وفى أداء كل وظائف الحياة المادية والشعورية .

ولذا يمكن أن يقال بأن ما يريده الانسان — ما دام متسقا اتساقا صحيحا مع نواميس الحياة الروحية والشعورية — يريده الله أو ان شئت القدر أيضا عن طريق نفس هذه النواميس ... فإرادة الانسان من ارادة الله اذن ، كما أن هذه النواميس ليست سوى تعبير لا يقبل الشك عن هذه الارادة الشاملة التى تسمو على كل ارادة أخرى . أما الحياة السلبية الحاملة فليست من ارادة الله فى شيء ، بل هى من ذرائع الانسان الحامل المتواكل الذى يريد التنصل من تبعة خموله وتواكله ويلقى بها على الله تعالى ، وعلى القدر .

وبحسب الفهم الذى أسلفته عن التسيير والتخير يبدو أن الانسان مسير غير فى كل أمر ، وفى أية لحظة . فهو غير بقدر ما يملكه من ارادة عاقلة عاملة ، وهو مسير بقدر ما هو محكوم بهذا الناموس الطبيعى الذى لا فكاك منه ، وهو ناموس الأسباب والمسببات أو ارتباط النتائج ارتباطا طبيعيا بمقدماتها ، وبالتالي ارتباط ماضيه وربما ماضيه البعيد جدا بحاضره ، وحاضره بمستقبله — وربما بمستقبله البعيد جدا — ارتباطا ينطوى فى نهاية التحليل على مجموع النواميس الروحية والشعورية اللازمة للحياة فى كل صورها ومستوياتها .

ويمكن القول بأن الانسان حكم مختار يملك قدرا وافرا من حرية الارادة لكنه مجبر بحكم نواميس الطبيعة على استخدام هذا القدر فى اتجاه أو فى آخر ، وفى النهاية عليه أن يجنى ثمره هذا الاستخدام ان خيرا فخييرا وان شرا فشرا . فالانسان مجبر — منذ الأزل — على الحرية وليس مسلوب الحرية . وعندما أقول لشخص معين « عليك أن تختار بين أمرين أو أكثر » ليس معنى هذا أتى قد سلبته حرية الاختيار ، بل معناه اتىؤكد له هذه الحرية وأطالبه بأن يستخدمها فى الاتجاه الذى يروق له .

ونحن نختار فى الواقع بين سلوكين وربما أكثر من سلوكين فى كل لحظة من خلجات تفكيرنا وشعورنا ، وعلى نطاق أوسع مما قد يتراءى لنا لأول وهلة ، الى حد أننا كثيرا ما نسائل أنفسنا فى الهدوء والسكينة وفى كل لحظة من حياتنا : هل أقدم أم أحجم ؟ هل افعل أم أضبط أعصابى ؟ هل أحقد أم أغفر ؟ هل أقنع أم أطالب بالمزيد ؟ .. وهذا التساؤل المستمر ليس وهما ولا خرافة ، بل هو صدق لشعور حقيقى فى الوجدان يتوقف على الاجابة الصحيحة عليه مدى نجاحنا أو فشلنا فى هذا الجهاد الأكبر الذى هو جهاد النفس فى نزواتها ، وشهواتها ، واندفاعاتها ، والذى يحدد لها قدرها ومصيرها طبقا لقانون السبب والنتيجة .

وهذه الحرية التى تجربنا نواميس الحياة على استخدامها مقتضاها أنه ليس من حقنا أن نقف موقفا سلبيا فى الصراع بين الخير والشر الذى يعبر تحت

أبصارنا في كل ساعة بل في كل لحظة^(١) ، بل علينا أن نقوم بدور ايجابي في كل صراع من هذا القليل وبجميع الوسائل المشروعة الحكيمة التي قد نملكها ، لأن من واجبنا دائما استخدام هذه الحرية ، واستخدامها في الطريق السوي حتى تزدهر هذه الحرية في مبدأ توافرها ، وفي ضرورة استخدامها على نحو لبق وحكيم .

وهذا الفهم يلقي على وجداننا عبء البحث في ماهية النواميس الخلقية الطبيعية ، كما يلقي عليه أيضا عبئا أخطر من ذلك بكثير وهو عبء محاولة التقيد بهذه النواميس ولو رغم ارتباطات الذات بيئته معينة في عصر معين . وقد تكون هذه البيئة غارقة الى أذنيها في القيم الخاطئة خلقيا وروحيا . وهذه القيم مهما كان خطؤها فان القدر الحكيم كثيرا ما يعرف كيف يستفيد منها كما يستفيد كل عقل حكيم من أخطاء الشر والحماقة فيتخذ منها وسيلة طيبة لتحقيق أهدافه العادلة ، ولو بعد آماد بعيدة .

ولا يتأتى كل ذلك الا اذا كنا تتمتع بحرية حقيقية لا وهم فيها ، وذلك' مهما كانت هذه الحرية تبدو مقيدة بأغلال كثيرة مستمدة من النواميس الطبيعية التي تحكمها ، كما تحكم سائر ظروف الزمان والمكان المحيطة بها ، ومهما كانت تبدو مفروضة علينا فرضا مع أننا قد انتزعناها في واقع الأمر انتزاعا بطيئا من بين مخالب الطبيعة التي تطالبنا بهذا الانتزاع وتطالبنا دائما بالمزيد منه ، حتى تزدهر فينا وبنا أسباب الحياة الناجحة خلقيا المتطورة للأمام ، التي تصلح بذاتها هدفا صالحا لنا ، كما ينبغي أن نصبح نحن هدفا صالحا لها مهما تعثرنا في خطواتنا ، وتعثرت بنا صرف الأيام .

واجمال هذا القول هو أن الحرية لا تعني انكار الضرورة التي يمثلها الارتباط بسائر النواميس الطبيعية . وفي هذا الشأن يلاحظ بحق الدكتور زكريا ابراهيم » ان نظرة سطحية الى الوقائع قد تقودنا الى الاعتقاد بأن ثمة تعارضا مطلقا بين

(١) ولعل هذه الحقيقة الفلسفية تتضمن تبريرا كافيا للمعقاب على الجرائم الايجابية التي قد تقع بطريق الترك أو الامتناع ، ولكن لا ينبغي أبدا الخلط بين الواجب الخلقي والواجب القانوني ، وان كان يحسن في بعض الأحيان الربط بينهما .

الحرية والضرورة ، ولكن ربما كان في استطاعتنا أن ندخل في نطاق علم النفس فكرة بور Bohr عن التكامل Complémentarité (أو التكميل) بمعنى إمكان تكوين تركيب Synthèse واحد من النظرية التوجيهية والنظرية الجسيمية للمادة ، فنحاول أن نطبق هذه الفكرة على النشاط الانساني نفسه ، بقصد الوصول الى تركيب مماثل تألف فيه الحرية والجبرية .

حقا ان الحرية والجبرية في الظاهر على طرفي تقيض ، ولكن كلا منهما تفترض الأخرى ، بحيث أن انكار الواحدة منهما لا بد أن يؤدي الى افكار الأخرى . فنحن نلاحظ أولا أن الجبرية شرط أساسى لممارسة الحرية ، لأنه لن يكون في وسعنا أن نتدخل في مجرى حياتنا النفسية ، لو كانت هذه الحياة خارجة على كل قانون ، أعنى لو كان من الممكن أن يحدث فيها أى شيء كائنا ما كان (١) ...

ان كثيرا من الفلاسفة ليتوهمون أن الحرية حقيقة مطلقة لا تقبل زيادة ولا نقصانا ، ولكننا نرى أن الحرية الانسانية لا تنفصل عن تحقيقنا لذواتنا ، وتحقيق الذات عملية شاقة تتطلب حركة مستمرة وسما متواصلا . فنحن لا نتصور الحرية على أنها منحة أو هبة فصب ، بل هى عندنا أيضا فعل واكتساب . ومن الواجب أن نميز في داخل تلك الحركة الصاعدة التى بمقتضاها يتجه المرء نحو مثله الأعلى كائنسان حر بمعنى الكلمة ، مرحلتين متعاقبتين هما مرحلة التحرر libération ومرحلة الحرية liberté فهناك اذن نوعان من الحرية : حرية سالكة وحرية واصلة ، أو على حد تعبير برادين M. Pradines ارادة محركة Volonté liberante وارادة حرة Volonté libre (٢) ...

فالصراع من أجل التحرير يفضى في نهاية المطاف الى حرية حقيقية ، أى الى « حرية واصلة » قوامها العمل بمقتضى العقل ، وكأما المرء قد أصبح روحا أو عقلا خالصا . وفي هذه المرحلة لن يكون ثمة موضع لانعدام الجبر أو الاحتمية اذ أن

(١) عن « مشكلة الحرية » طبعة ثانية ص ٧٢

M. Pradines : Traité De Psychologie
Générale 1947. to II P. 395.

(٢) يحيل المؤلف القارئ الى :

أفضل الأشياء مطابقة للعقل هو ما لا بد بالضرورة أن يتحقق ، بيد أن هذه الضرورة لا تنطوي على أى قسر *Contrainte* لأن العقل لا ينزع إلى شيء بقدر ما ينزع إلى تحقيق نشاط عقلى . وهكذا نرى أن تطور العقل لا بد أن يفضى في النهاية إلى تحقيق ضرب من الهوية *Identité* بين الحرية والجبرية ، مادامت الحرية الصحيحة تكاد تختلط بالضرورة ...^(١) .

ونضيف إلى ذلك أن الحرية والجبرية وثيقتا صلة بدرجة التطور الروحي التى تكون الذات قد بلغتها ، وأنه كلما نما التطور كلما نما الشعور لدى الانسان بأنه حكم مختار ، حتى لقد يبلغ هذا الشعور عنده رغبة تملك الكون كله للتحكم في سير أحداثه بحسب معتقداته وآرائه الخاصة . وحتى ليتصورن أنه اله عظيم الشأن صنع نفسه بنفسه ، ويريد أن يثبت قدراته الحقيقية ، وأن يلقى ستارا كسفا على ما ضى العجز والهوان الذى مر به .

وذلك مع أن نفس هذا الاله العجيب عاجز كل العجز حتى عن الاتساق الصحيح مع أبسط نوااميس هذا الكون ، وأيسر قواعد السلوك القويم فيه لأن هذا الاله العجيب ينسى دائما في سبيل فرض ارادته أبسط قواعد الصدق ، والحق ، والاعتدال ، والرحمة . وتجده على استعداد لأن يعمل السيف في رقبة من يعارضه أو من يقف في طريقه ممن قد يكون أحكم منه بكثير وأصح تقديرا للأمور .. فما أعجبها من مفارقة بين الطموح الكاذب وبين الواقع المر الذى يعانى ، ويعانى منه ربما في حاضره أكثر من ماضيه !!

وما أعجبها من مفارقة هذه التى تدعو هذا الكائن الذى لا يزال يحيا في عبودية غرائزه وشهواته واقفعالاته الى أن يتطلب من أحداث الحياة أن تكون مطابقة لخلجات عقله ووجدانه بدلا من أن يحاول أن يفهم — بعقله الهزيل — ما وراء هذه الأحداث من حكمة بالغة كيما يجعل خلجات عقله ووجدانه تتجاوب في نعم متسق معها . وهكذا يتصور هذا الكائن دائما أنه دائن غير مدين ، وصاحب حق لا يقابله واجب ، وسجين قضبان ظالمة أحق بها غيره من سائر الكائنات والموجودات التى تعمه في غيها وضلالها من دونه ..

(١) عن « مشكلة الحرية » المرجع السابق ص ٧٢ — ٧٥

ولا شيء بمقدوره أن ينتزع من وجدان هذا الكائن العجيب شعوره هذا حتى ولو كان هو الايمان بالقدرة غير المحدودة التى من شأنها أن تهيمن على سير الأحداث فى هذا الكون القسيح . أو حتى لو كان هو الايمان بالنواميس الطبيعية التى تعمل فى ملاءمة تامة مع هذه القدرة . أو حتى لو كان هو الألم المرير ينزل به لماما أو دواما . أو حتى لو كان هو الاخفاق الكامل فى أبسط أمور حياته ...

ولكنها فحسب محاولة الاتساق الصحيح مع هذه النواميس العاقلة هى التى تتيح للنفس أن تتحرر تدريجيا من أغلال الاعتداد بالذات ، وهى مدمرة لكل انماط من أحداث الماضى ، ولكل سعادة بالحاضر ، ولكل رجاء فى المستقبل القريب أو البعيد . وهذه المحاولة لاتجىء جزافا لأنها ثمرة تطور الذات فى الطريق الصحيح الذى يفضى على صاحبها كل ما يتطلبه الاتساق من شفافية لحقائق الحياة وما تقتضيه من صدق ، ومن حق ، ومن اعتدال .

وهذه المحاولة نحو الاتساق تمثل أنقى صور الايمان الايجابى ، وأرقى بشاعر غريزة الاحساس بالمجهول عندما تسمو بالوجدان ، فيسمو الوجدان بصاحبه فى طريق تناسق الشخصية مهما اضطرت لديها شتى المخاوف والرغبات، ومهما تهاوتها عوامل اليأس والرجاء ، والقلق والاطمئنان ، والثورة والاستسلام فى كل خلجة من خلجاتها الظاهرة والدفينة .

وعن طريق محاولة هذا الاتساق يمكن للوجدان أن يشرى الحياة من حوله بشئ جديد ، فيعطيهما أكثر مما يأخذ منها . فيثريها بفكرة جديدة ، أو باصلاح هام ، أو بعمل مشر ، أو بنغم معبر ، أو برأى صائب ، أو ببطولة صحيحة . والا فيثريها بومضة من شعور نبيل ... هذا الشعور الذى هو مصدر لكل عمل رفيع وراق فى هذا الوجود كله ... والذى لا يدانيه أمر آخر عندما يكون نابعا حقيقة من أعماق المحبة والايثار . وكل ذات تسعى حقيقة الى هذا الاتساق تستحق أسمى تقدير لأنها تسعى عن طريقه الى تحقيق حريتها وحرية الآخرين من عبودية الاعتداد بالذات التى هى أسوأ صور العبودية التى عرفها تاريخ هذا الكائن الحافل بعوامل الضياع والهوان .

وبهذا الشكل لا يمكن أبدا القول بأن واجب الانساق مع نوااميس الحياة يلغى بذاته حرية الاختيار ، ويؤكد بذاته عبودية الانسان لهذه النوااميس بصفة مطلقة على النحو الذى ذهب اليه أنصار الجبرية . وهذا القول يكون صحيحا بلا ريب اذا لم نسلم بأن حرية الانسان فى الاختيار تعد بذاتها ناموسا أساسيا من نوااميس هذه الحياة ، بل ناموسا يعمل وراء الكثير من أحداث الحياة التى تبدو لنا غامضة غير مفهومة ، ويعمل بنشاط أكثر بكثير مما قد يبدو لعقولنا الواهنة ، ويكفى فى تقدير هذه الحرية أن نراعى أنها ليست هبة الطبيعة لنا كما يقال أحيانا ، بل لقد انتزعناها انتزاعا من الطبيعة عن طريق الكفاح والألم المرير خلال دهور ودهور .

أو بعبارة أخرى أننا حصلنا على الحرية عن طريق الحرية ، وعن طريقها أيضا تنمو فينا هذه الحرية وتنمو فيها ، وتكر وجودها ، وتدافع بحرارة وإيمان عن هذا الوجود ، فننجح ونفخق كما تنجح ونفخق فى كل مسالك هذه الحرية ودروبها وبالحال من مسالك لا تنتهى ودروب ..

وسواء أنجحنا أم أخفقنا فى ارتياد مسالك هذه الحرية ودروبها الوعرة ، فلا النجاح ولا الاخفاق يصلح دليلا بذاته لاثبات الحرية أو لنفيها ، الا اذا تجاهلنا تماما وجود النوااميس الطبيعية الواعية التى تعمل من وراء هذه الحرية وعن طريقها ، كما تعمل الحرية من ورائها وعن طريقها . فهذه النوااميس الواعية لا يمكن أن تكون أداة طيعة فى يد هذه الحرية ، الا اذا أصبحت هذه الحرية بدورها أداة طيعة فى يد هذه النوااميس الواعية .

وتحضرني فى هذا الشأن قصة فتى صغير كان يدعو بحرارة وإيمان الى الله أن يجعل من باريس عاصمة لألمانيا ، ومن روما عاصمة لآستراليا ... فلما سأله والده عن سر هذا الدعاء العجيب أحابه : لأننى ذكرى ذلك اليوم فى امتحان الجغرافيا : واذا لم يتداركنى الله برحمته سأرسب فيه حتما !! ... هكذا الشأن معنا أيضا نحن الرشدنين البالغين ! اتنا نريد من الله أن يأتى بأوامرنا أو ان شئت نريده

أن يصنع لتوسلاتنا جيدا ، وتنسى أننا في الوقت الذى تتوسل فيه مثل فتانا الصغير لكى تصبح باريس عاصمة لألمانيا ، وروما عاصمة لاستراليا ، يتوسل العالم كله لكى تظل باريس — كما هى — عاصمة لفرنسا ، وروما — كما هى — عاصمة لإيطاليا !!

فهل من حقنا اذن أن نتوقع الاستجابة دائما من نوااميس الحياة لكى نغطي أخطاءنا؟! وأن تحميننا من عواقب اخفاقنا وقصورنا؟! وإذا لم تفعل لتعارض هذه التغطية ، وتلك الحماية ، مع نوااميس أخرى عديدة لا حصر لها ، ولها أهداف أعقق مما تريده توسلاتنا الخرقاء فهل من حقنا أن ننكر وجودها ، وأن ننكر أيضا حريتنا ونقول اتنا حتما مجرد أدوات صماء تسيرها طبيعة هى بدورها صماء بكماء لا وعى لها ولا رحمة فيها!؟..

ومن الواضح أنه حتى وان كان الايمان بالحرية يثبت دعائمها ويوسع نطاقها الا أن نوااميس الحياة لا يعنيه كثيرا أن نسلم بهذه الحرية أو أن ننكر وجودها ، بل يعنيه أن نحوزها ، وأن نتصرف بوصفنا أحرارا حتى ولو أنكرنا هذه الحرية بأنفوانا . وذلك لأن هذه النوااميس تسعى الى تطور عقولنا عن طريق النضال الحكيم من أجل هذه الحرية نفسها . فالمقل والحرية متلازمان اذن ، وهما أسس وسائل هذه الحياة ، وأسمى أهدافها أيضا ... فلماذا نسخط على الحياة اذن أو نضيق بها ذرعا!؟

ولأن تطور العقل هو وسيلة ارتقاء الحياة وأسمى أهدافها فان هذا الوجود المادى يكون أمرا لاغنى عنه ، لأنه بما فيه من قيود يهينا المزيد من فرص النضال الحكيم ، وبالتالي المزيد من فرص الظفر بالعقل والحرية . لكنه لا يمكن أن يكون هو غاية الحياة ، لأنه لا يمكن أن يوفر للحياة أقصى غايات العقل والحرية التى تصبو اليها . ومن ثم فلا يمكن أن تنتهى الحياة بالموت بمعنى التلاشى أو الفناء ، وان جاز أن تنتهى بالموت بمعنى التطور والارتقاء .

ومن ثم فان أى كلام فى الجبر والحرية يتجاهل نوااميس الألم ، والنضال ، والموت ، والحياة ، والتطور — هذه النوااميس التى تعيش فيها كل قطرة من دمائنا — انما هو يتجاهل كل العناصر اللازمة للفصل برأى صائب فى هذا الموضوع الخطير الذى قلت فى التمهيد له انه يمثل فى الواقع — وقبل كل شئ آخر —

موضوع مصير النفس الانسانية بكل ما يرتبط بهذا المصير من مباحث علمية وعقيدية وفلسفية مفرطة في خطورة دورها في الحياة ... فهل هناك ما هو أخطر منها في تحديد مصير هذه النفس التي تمثل أئمن شيء في الوجود؟!!

واذا فهمنا هذه النوااميس على حقيقتها - وسلمنا بصحتها لأنها صحيحة - فقد وضعنا أقدامنا بثبات في الطريق الصحيح للحرية مهما كان وعرا . ومن يضع قدميه بثبات في هذا الطريق لا يحتاج لمن يحاول أن يذكره دائما بأنه حر فعلا ، وبأنه مطالب بأن يحافظ على حرته ، وبأن ينميها مثلما هو مطالب بأن يحافظ على حريات الآخرين وينميها عن طريق الاحساس المتزايد بها وما تقتضيه من مسؤوليات نامية . وهذه المسؤوليات النامية لا يصلح التشريع الوضعي لتنظيمها الا بمقدار ما يسمح التشريع الطبيعي بهذا التنظيم . وما التنظيم في النهاية سوى مرآة تعكس مدى تطور العقل والحرية بحسب ظروف الزمان والمكان منسوبة الى ظروف أخرى تقع وراء ما نعرفه عن معنى الزمان والمكان .

والى جانب ذلك كله ، وقبل ذلك كله ، ان هذا التنظيم مرآة تعكس مدى تطور الفضيلة الحققة في النفوس ، وهو لا يمكن فصله عن مدى تطور العقل والحرية لأنها هما اللذان يصنعان الانسان المسئول خلقيا المقدر حقيقة لمدى مسئوليته ازاء نفسه وازاء الآخرين . وهذا الانسان من الجائز أن تطالبه بمقتضيات الخير والفضيلة التي لا يمكن أن تطالب بها افسانا آخر لا يريد أن يشعر أن له ارادة حرة عليه أن يستخدمها في توجيه تصرفاته نحو المزيد من الخير والفضيلة في ايمان حقيقي بما يقتضيه التوجيه من تضحيات ضخمة ، وفي اصرار نبيل عليها .

والانسان يشق دائما طريقة في الظلام الدامس وبين الأشواك الكثيرة ، لكنه يمكنه أن يصل - عن طريق النضال المتواصل - الى تحقيق ذاته تدريجيا والى انهاء هذه الذات . وبعد التعثر والسقوط مرارا وتكرارا قد يصل الى بعض السيطرة على نزواته وضعفاته ، ويصل بالتالى الى حيازة بعض القوة الأدبية التي هى قوة الروح التي تضىء له بعض طريقه وتجت له بعض أشواك . لكن النضال الحكيم يظل مع ذلك لازما لتهيئة الذات الى وجود أرقى من سابقه ،

وذى أساليب أعدل منها وأكمل فى العقل وفى الحرية ، وذلك بمقدار قدرة هذه الذات على المزيد من الاتساق الصحيح مع أسى نوايس العقل والحرية التى تسيطر على سير الأحداث فى نهاية المطاف ، وهيهات أن تكون للمطاف نهاية فى هذا الوجود الذى لا يعرف العلم له حدودا .

التفاعل ينفى التعارض

فلاحمل اذن للقول بالتعارض بين التسيير والتخير فى هذا المعنى الذى أسلفناه الا اذا صح امكان القول بالتعارض بين القطبين الكهربائيين السالب والموجب ، مع أن أحدهما يكمل الآخر ، وكل منهما لازم للآخر ، واجتماعهما معا لازم لأى نشاط كهربى ، كما أن اجتماع التخير والتسيير معا لازم لأى نشاط ارادى فى هذا الوجود غير المحدود ، وأيا كان مصدر الارادة بين القوى العاملة فيه ، وسواء أكانت تنتمى الى عالم الشهادة ، أم الى عالم الغيب ، وسواء أكانت تنتمى الى مستوى الانسان فيه ، أم الى مستوى أسى منه أم أدنى .

فكم هو عجيب أمر هذه الحياة ... انها لا تختلف شيئا عن الحب الذى قال فيه طاغور - فيلسوف الهند العظيم - انه « لا تنافس فيه العبودية والحرية ولا تعارضان ، بل تلتقيان فيه وتتآلفان ، لأن الحب يستعبد بقدر ما يحرر ، وان حاجة النفس الى العبودية لا تقل عن حاجتها الى الحرية ، وان من أسى معانى الحب أن يخضع للقيود ويرضى بالحدود ، كما أن من معانيه السامية أن يحطم الأغلال ويخلق فى الإفاق بعيدا عن كل سد وحاجز ، الا أن العبودية فى الحب مجد سام كالحرية ، أو ليس يسبر غور الحب بما يحتمل المحب من ذل وعبودية ؟ » .

وهكذا الحياة أيضا : ان من أسى معانيها اجتماع هذه القدرة الارادية على الخضوع لقيودها مع القدرة على تعظيم نفس هذه القيود ، أى اجتماع هاتين القدرتين اللتين قد تبدوان متناقضتين بحسب الظاهر لكن لا تناقض حقيقى بينهما لأنها لازمتان معا لتقوية الروح والارادة والادراك فى الحب كما فى الحياة ، اذ لا انفصال بين الحب والحياة ...

ولذا يقول طاغور أيضا « قد لا يكون من تحب شخصا جميلا أو مفيدا أو صالحا ، ولكن حقيقته ثابتة لنا فلا نستطيع أن نصرف نظرنا عنه . وهذه هي الحرية الحقيقية ، الحرية التي تقوم على معرفة حقيقة ثابتة كحقيقة وجودنا . ولذلك يجب الوالد ابنه لأنه يرى فيه صورة من نفسه ، يرى فيه ذاتيته وقد اتسعت واتخذت شكلا جديدا . ولذلك نجد نفوسنا أحرارا في جماعة من الخلان، وغير أحرار حينما نكون في جماعة من الأغراب . وعمل الآداب والفنون هو جلاء هذه الحقيقة في كل ما يحيط بنا فننال بجلائها حريتنا ... »^(١).

فالفصل بين دور التسيير ودور التخير في هذا المستوى هو أمر من صنع مداركنا القاصرة فحسب ، نشعر به كما نشعر بانعزال في الاحساس بالمكان عن الاحساس بالزمان ، فيبدو لنا المكان مصدرا لتقييد حركتنا ، ويبدو لنا الزمان مصدرا لاحتاسنا بمضي الوقت ، وبسيرنا نحو الفناء . وذلك مع أن الطبيعة لا تعرف الا حرية الحركة ، والا القدرة على البقاء . فهي لا تعرف مكانا يقيد نشاطها ، ولا فناء يتهدد وجودها ، أى لا تعرف زمانا ولا مكانا ، ولا تعرف كيانا حقيقيا لهما .

ولذا لاحظ بحق الفيلسوف العظيم جورج ولهم فردريك هيغل G.W.F. Hegel (١٧٧٠ - ١٨٣١) « أن العقل الخالق ، كالعقل المتصور في الانسان ، يبدأ بما هو أكثر تجردا وأقل ادراكا ، أى بالمكان والمادة . المكان موجود وغير موجود ، والمادة شيء وليست شيئا . مثلهما مثل الوجود الذى فى رأس المنطق . وهذا التناقض هو مبدأ التطور الطبيعي والقوة الدافقة . وهو ينحل فى « الحركة » التى تقسم المادة الى وحدات متميزة وتكون منها السماء . ان تكوين الأجرام السماوية بمثابة الخطوة الأولى التى تخطوها الطبيعة فى طريق « الشخص » . توزع المادة وانتظامها فى السماء يمثلان مقولات الكم . والنزوع المنيث فى الطبيعة يبدو فى الجاذبية التى تحقق فكرة التناسب وتجعل من العالم جسما حيا . السماء مجتمع ابتدائى يشبه من بعيد المجتمع الانسانى .

(١) عن « طاغور » للدكتور جميل جبر ١٩٥٨ ص ٢٨ ، ٢٥

وتتنوع المادة تنوعا كيفيا فيظهر النور تعارضه الحرارة ، فينحل هذا التعارض في الكهرباء ، فيظهر من الكهرباء الكيمياء بناصرها المتقابلة ، فتفاعل هذه العناصر ثم تأتلف في المركبات . فعلمنا الطبيعة والكيمياء بدرسان الاستحالة الباطنة والتغير الجوهرى . ثم تظهر من القوى الفيزيائية والكيميائية الكائنات الحية التى هى مجاميع مركزة . لا بمعنى أنها وليدة المادة والآلية فحسب ، ولكنها وليدة تطور المثال أو الروح بواسطة المادة ...^(١) » .

وهو فى نفس هذا الاتجاه يرى أيضا « أن الأساس الأول للوصول الى الحقيقة هو الاعتراف باتحاد الازدواج وانسجامها ... وأن كل اثبات يتضمن نقيضا ، وكل نقي يتضمن اثباتا . وهو يطبق قانونه هذا على كل موضوع بغير استثناء ، ولو سلمنا به معه لا تقلبت نظرتنا للحياة رأسا على عقب ، فقانون التناقض الذى يقول به المنطق الشكلى القديم ، ذلك القانون الذى يقرر أن الشيء يستحيل أن يكون وألا يكون فى آن واحد ، يجب عليه الآن أن يزول من أجل حقيقة هيكل العليا التى تسعج فيها المتناقضات ، والتى تذهب الى أن كل شيء يكون موجودا وغير موجود ، فلاحقيقة الالامجموعة الأجزاء ، متحدة فى كل ، ولا بد لكل جزء من الاتصال بذلك الكل لكى يكتسب صحته ، لأن الشيء اذا اعتزل وانفرد ضاعت حقيقته ، وكل شيء مرحلة زائلة فانية توصل الى غيره^(٢) » .

هذا ما يقرره هيكل فيلسوف القانون ، بمقدار ما هو فيلسوف الأخلاق والمنطق والروح : « والذى أقام فلسفة للقانون بعامة فى غضون فلسفته بأكملها . وعن هذا الطريق استطاع فكره الفلسفى أن يتشرب روح تأملاته القانونية ، وأن يحل طابعها وصبتها فى فكره عند تنقله بين كافة الأجواء والأرجاء . أو بعبارة أخرى أمكن هيكل أن يتأثر تأثرا كاملا بفكره القانونى وهو يخوض أجواب فلسفته الشاسعة المترامية الأطراف . واعتاد هيكل أن يقول ان الحق أو القانون قوة ، بمعنى أن ما هو عقلى يجب أن يسود دائما وأن الشيء العملى يتحقق فى النهاية .

١) عن كتاب « تاريخ الفلسفة الحديثة » للدكتور يوسف كرم طبعة ١٩٦٢ ص ٢٧٨ - ٢٧٩
٢) عن كتاب « قصة الفلسفة الحديثة » للأستاذين أحمد امين وزكى نجيب محمود ١٩٦٧ ص ٢٤٢

ولهذا السبب نفسه أمكن هيجل أن ينبه بوضوح وتغيز الى المعنى الذى تطور اليه التفكير القانوني أو فلسفة التشريع بعد وفاته . ولانكاد نجد فى فلسفة هيجل جانبا أحدث من التأثير الواضح القوى مثل ما أجراه هذا الجانب القانوني على الفكر من بعده . ولا نستطيع أن نفهم بحال فلسفة كارل ماركس أو لاسال Lassalle بدون رجوع الى مصادرها فى هذا الجانب من جوانب فلسفة هيجل ...^(١) » .

وعلى أية حال فالتفسير بمقتضى نواميس الطبيعة — وهى لا تخرق أبدا — والتخيير — بمقتضى الارادة الماقلة العاملة التى قد تعارض هذه النواميس — قد يمثلان صورة من التناقض الظاهرى الذى لاحظه هيجل — كما لاحظه من قبل بعض الفلاسفة الآخرين مثل كنت ، وفشته ، وشلنج لكن بصورة أقل وضوحا من هيجل — فى نواميس الحياة والذى ينحل فى أمر جديد ، فهو تناقض حسي ولفظي فقط كالقول بأن المكان موجود وغير موجود ، والمادة شيء وليست شيئا . فهما متناقضان فى مستوى معين للوجود غير متناقضين فى مستوى آخر له ، لأنهما فى واقع الأمر متداخلان تماما فى حقائق الطبيعة حسبما وصلت اليه الفلسفة عن طريق الالهام من قدم ، ثم أثبتته الرياضه الحديثة ، وبخاصة نظرية النسبية فى اهتدائها للبعد الرابع الذى يندمج فيه الزمان مع المكان فى حقيقة كونية واحدة تمثل أسلوب الحياة الحقيقى ، وهو رباعى الأبعاد .

ومثل ذلك يمكن أن يقال عن احساسنا المنزل بالمادة عن الفراغ ، مع أن المادة أصبحت تمثل الآن فراغا حقيقيا ، والفراغ أصبح يمثل مادة حقيقية . ومثله يمكن أن يقال عن احساسنا المنزل بالحركة عن السكون مع أنهما متداخلان معا ، وما يبدو لنا صلبا ساكنا كالمادة الصلبة متحرك فى حقيقته ، فى صورة أمواج أو اهتزازات vibrations .

فاجتماع الزمان بالمكان ، واجتماع المادة بالفراغ ، واجتماع السكون بالحركة ، كل ذلك لازم للحياة تماما كاجتماع التسيير بالتخيير ، ولا محل للفصل

^(١) عن كتاب « هيجل » للدكتور عبد الفتاح الديبى ١٩٦٨ ص ١٨٢ وراجع ماسبق عن هيجل فى ص ١١٩ ، ١٢٠ .

بينهما في نوااميس الحياة ، ولا لأن تتصور أن ثمة تنافضا محتوما بينهما ، فلا ينغى أيهما الآخر اذن ، بل يكمله ويتداخل فيه ، حتى وان ظهر للحواس أن ثمة تناقضا بينهما فانقسم الفلاسفة بوجه عام الى مؤمن بالتخير وآخر مؤمن بالتسبيح ، وبدا لعدد منهم أنه لا محل لامكان التوفيق بينهما .

* * *

أما القول بالجبرية المطلقة ، فانه فضلا عن تعارضه مع وضوح دور الارادة في الكثير من تصرفات الانسان وضوحا لا يحتاج الى كبير عناء في استظهاره وفي اثباته ، مهما تفاوتت الرأي في مداه ، فهو يبدو مذهبا غير عادل ولا خلقى ، متعارضاً تماماً مع ما فلمسه من قيام الكون على نوااميس عادلة خلقية .

وينفيه أيضا بطريقة عملية معملية ما ثبت من أن العقل يمكنه أن يؤثر في المادة تأثيرا مباشرا ، فمقتضى ذلك بالضرورة أن العقل أسمى من المادة ، فهو القوة الكامنة وراء المادة الموات ونوااميسها ، وهو موطن الحركة والحرية . فهو اذن نشيط متطور ، بل هو العنصر الايجابي للحياة النشيطة المتطورة حين لا تمثل المادة الموات سوى عنصرها السلبي ، ولذا كان بمقدوره عن طريق الارادة أن يوجه أحداث المادة وما وراء المادة . وذلك يتفق تماما مع ما ثبت أيضا من أن المنح تاج للعقل ، وليس العقل تاجا للمنح^(١) .

فتيارات العقل الانساني توجه اذن توجيها مباشرا عواطفنا وانفعالاتنا ، كيرا ترسم لنا خطوط أحداثنا في حياة المادة وما وراء المادة . ومشاعر العقل الكونى العام هي اذن بمثابة نوااميس أزلية ترسم خطوط الحياة . أما مشاعرنا فهي قوى دافعة لأحداث حياتنا السعيدة بقدر اتساقها مع هذه القوانين الأزلية ، ولأحداث حياتنا الشقية بقدر اتقاء الاتساق .

ومن ثم كانت المشاعر والأفكار هي أئمن ما تعرفه الطبيعة من حقائق الوجود ، ما دامت هي القوى المحركة لأحداث الحياة خيرها وشرها معا ، وكان نقاء المشاعر

(١) راجع الجزء الاول من مؤلفنا مطول « الانسان روح لا جسد » الطبعة الثالثة ص ٦٤٩ - ٧١٣

والأفكار هو أئمن ما ينبغي أن يتطلع اليه أى تعليم خلقى يستحق هذا الاسم ، وأسمى ما ينبغي أن تصبو اليه الذات الانسانية فى كل زمان ومكان . فشعور السلام يولد سلاما فى النفس وخارجها ، وشعور البغضاء يولد حربا وشقاء للنفس وخارجها ، أية كانت البواعث والأسباب . وفى كل ذلك ما ينهى مذهب التسير المطلق ويعزز حرية الاختيار فى نطاق التقيد بالاتساق مع قوانين الحياة الأزلية ، التى تركت لنا حرية الزرع وعليه يتوقف — أيضا — نوع الحصاد .

وهذه الحرية المحكومة بنواميس الطبيعة قدمت لها من الأسانيد الفلسفية ما يكفى فى تقديرى ، وقد تخيرت فى عرضى لها أن أتجه إليها من زوايا مؤدية رأسا الى ما اقتنعت بصحته منها ، ومن وجهات نظر بدت أجدر بالاتفات من غيرها لأنها أقرب الى الصواب من غيرها . وقد سقت الى جانبها بعض التأملات التى بدت لازمة للربط بين شتى أجزاء هذا الاطار الذى ظهر لى أكثر التناما من غيره مع الطبيعة الروحية الحققة للانسان ، وللحياة بوجه عام — كحقيقة وضعية — كما اقتنعت بها بعد لى وطول عناء .

وعندما أتحدث عن الطبيعة الروحية الحققة للانسان — وللحياة بوجه عام — كحقيقة وضعية فأتى أقدر جيدا كم يساوى هذا الوصف الخطير . وهو قد يمثل عند بعض القائلين مجرد قول لم يكبدهم شيئا على الاطلاق ، أما عندي فهو يمثل خلاصة بحوث واصلاها علماء وفلاسفة وضعيون كبار استمرت لمدى قرن وربيع من الزمان تحت أشد الأساليب الناقدة التى لا ترحم ، والمتحررة من كل قيد الا رغبة الارتباط بالحق وبالواقع فى أخطر ما يتصل بدراسة الذات الانسانية من أمور البقاء أو الفناء ، والتى انتهت الى التسليم بأزلية الوجود كحقيقة وضعية مقرر .

عن الحرية والتطور

على أنه مع الاقتناع بأزلية الوجود ، فان الحياة الحاضرة لا تبدو أكثر من حلقة واحدة فى سلسلة من وجود لا ينقطع . وبذلك تسع دائرة حرية الاختيار الى حد يكاد يبدو بلا حدود ، وتراجع — ولو بعد حين — كثير من القيود الراهنة المتصلة بالبيئة ، وبالميراث ، وفى الجملة بطروف الزمان والمكان ، التى

قد يتعذر تعليلها — عند التسليم بقانون ارتباط الأسباب بمسبباتها — إلا عن طريق التسليم بهذا الوجود المتواصل للحياة والذي قال فيه طاغور : « أليست الشمس عينها تطلع غدا لتغرب ، ثم يتجدد شروقها وغروبها على غير انقطاع وتبدل ؟ كذلك نحن نطلع ونغيب ولكننا أبدا باقون في اللانهاية الشاملة كل الوجود » .

ويمكننى أن أتصور أن يكون مبدأ التطور محايدا من الناحية الخلقية amoral وهذا هو التاموس الذى يحكم الحياة قبل وصولها الى مستوى معين ، والذي يحكم مثلا تطور الحيوان والنبات . ولكن ينبغى للتطور متى وصل الوعى الى مستوى معين من النماء والارتقاء أن يتخذ موقفا ما قد يكون خلقيا وقد يكون غير خلقى ، أو بالأدق موقفا قد يفلب فيه — فى الجملة — أحد الاتجاهين على الآخر ، وهذه هى مرحلة الانسان وما قد يعلو الانسان من كائنات واعية .

والخيار بين أحد هذين الموقفين يمثل مدى حرية الاختيار التى تميز الوعى الانسانى عن وعى الحيوان الأعجم ^(١) . وهنا لا تبرز حرية اختيار واسعة فى مبدئها ، فلو افترضنا أنه أمكن لأى كائن واع أن يختار لنفسه اتجاها مغالفا على طول الخط للأخلاق فإن هذا الكائن لا يمكن أن يسير الى ما لا نهاية فى هذا الاتجاه . بل سيأتى وقت تنهار فيه حتما ارادة مقاومة النواميس الخلقية للحياة ، لكى يبدأ الكائن فى تفسير دفة أفكاره ومشاعره ، ولو ببطء شديد وبمشقة بالغة ، الى الاتجاه الأقرب من غيره الى التطور فى الطريق السوى .

والموقف غير الخلقى ، مهما قصر مداه أو طال ، لا يرتب الشقاء الفورى المحتوم لصاحبه ، والا لما كان هناك أى قدر من حرية الاختيار عنده . بل يمكنى

(١) وهذا القول لا يعنى بالضرورة نفى كل حاسة خلقية عن الحيوانات بوجه عام ، لأن لبعض الحيوانات الراقية معالم باهتة من هذه الحاسة ، كما أن لبعضها الهامات فطرية فى شئون الطعام والجنس ، وفى مواجهة الأخطار قد لا تخلو من احساس خلقى يحكم بسلطان الغريزة أكثر منه بسلطان الوعى أو « التقاليد الاجتماعية » التى قد تلعب دورا ملحوظا فى توجيه الحاسة الخلقية عند الانسان .

أن أتصور وعيا شرسا شريرا ، بل موعلا في الشراسة والشر لكنه سعيد كل السعادة بحالته ، متصور فيها الانتصار الكامل لارادته الخاصة التي لا يمكن الا أن تبدو له راقية وخلقية ، ومبررة تماما في جميع نوازعها وخلجاتها .

لكن هذه السعادة هي من النوع الزائف الذي لا يلبث أن يسقط عنه القناع لكي يتكشف عن كل صور الحية المرة التي تحمل صاحب الوعي على تقصي أسبابها الدفينة في خلجات سلوكه الخاص . وهنا يبدأ الوعي يبحث عن سبيله الوعر الطويل الى السعادة الحقيقية بعد الوهمية ، عن طريق محاولة الاتساق الصحيح مع بعض النواميس الخلقية للحياة التي تقع وراء كل تطور في الطريق السوي .

ولا يكون ذلك الا اذا بدأ الوعي يعرف كيف يسيطر حقيقة على سلطان الغرائز ، وهذا غير متصور الا اذا بلغ الوعي طور الانسان العاقل ، اليقظ الضمير، الذي هو أسمى الكائنات الحية على مستوى المادة ، ولعله أدناها على مستوى الروح . وهكذا تراجع تدريجيا وفي بطء شديد القيود التي ترد على حرية الاختيار من ناحية النواميس المهيمنة على الحياة والتي قد نغالي في دورها عن ملق سيياني ورياء ساذج للقدرة الخالقة ولنواميسها التي لا تخرق والتي تعود الانسان أن يرهبا أكثر مما يفهما ، لأن الرهبة الخاطئة تريحه أكثر مما يريحه الفهم الصحيح .

لكن تراجع بعض القيود التي تحد من حرية الاختيار تراجعا تدريجيا بمقدار نحو هذه الإرادة في الاتجاه السوي ليس معناه احتمال زوال هذه القيود بالكلية في المستقبل . فهي قد تتسع دائرتها ، وقد تتخذ لها أوضاعا متجددة تناسب الحياة في أطوارها المتجددة . فالحياة تتطور مثلا بتطور الانسان من الطفولة الى الشباب ، ثم الى الرجولة ، فالشيخوخة . وفي كل طور منها نجد أن حرية الاختيار عرضة لأن تتسع في جملتها ، أو لأن تضيق ، أو لأن تتسع من جانب وتضيق من آخر وذلك بحسب نوع القيود التي قد ترد عليها ، وبحسب مدى سلطانها على الوعي وعلى الوجدان .

وهذه القيود مستمدة من سلطان نواميس الطبيعة التي قد تغير أوضاعها أو أشكالتها — أما زوالها كلية فهو أمر غير متصور ، لأنه من غير المتصور أن

توجد طبيعة بغير نوايس طبيعية ، كما أنه من غير المتصور أن توجد ارادة انسانية بغير وجود دائرة معينة لنشاطها ، أو أن توجد حواس بغير وجود مدركات تدركها هذه الحواس ، وسواء آكانت هذه المدركات عقلية أم مادية .

فالبطبيعة قد تغير شكلها لكنها لا يمكن أن تغير طبيعتها ، ولذا كانت النوايس المعروفة في علم الفيزياء أو الكيمياء أو الفلك أو النفس ... ثابتة لا تتغير ، أما نوايسها غير المعروفة فمن المحال سبر كنهها لكن ليس من المحال القول بأنها موجودة ، وأنها لا تناقض النوايس المعروفة ، وأنها تعمل في خدمة نفس الهدف السامى الذى تعمل في خدمته ، وأن لها بالتالى دورها ، كما أن للارادة الانسانية دورها في اطار هذه النوايس التى تحكم تطور الحياة خلقيا وبيولوجيا . ونمى دور الارادة الانسانية متوقف — كما قلت — على مدى قدرتها على الاتساق الصحيح مع الأهداف الخلقية للحياة العقلية ، وهى الحياة الحقيقية ، أو هى جوهر الحياة ولها . وهذا الاتساق متوقف بالتالى على مدى نضج العقل الذى يعمل من وراء الارادة ، وتقاء الروح التى تعمل من وراء العقل والارادة معا . وكل هذا لا يكتسب دفعة واحدة ولا هو نتيجة صدفة من الصدفة العمياء أو المبصرة ، بل هو ثمرة تطور روحى عريق . وهو تطور يتوقف في مدى سرعته واتجاهه على مدى القدرة الانسانية على أن تتسق اتساقا صحيحا مع هذه النوايس الطبيعية في أهدافها الخلقية التى لا تملو على الادراك ولا على الاحساس ، والتى على الذات أن تسعى جاهدة الى الارتباط بها مهما تعثرت بالعقبات الجسام في كل خطوة من خطوات وجودها .

ولا ريب أن الفرائز كلها — بوصفها طاقات ايجابية — تلعب دورا هائلا في تسمية هذه القدرة على الاتساق الصحيح مع الأهداف الخلقية للحياة ، وتستوى في ذلك غرائز الجنس ، مع الدفاع عن النفس ، مع البحث عن الطعام ، مع الاحساس بالمجهول ... فهذه الفرائز كلها ، ولو أنها قد تبدو مسخرة بحسب الظاهر لخدمة الجسد ، الا أنها في النهاية مسخرة لخدمة تطور العقل والوجدان اللذين يتصارعان صراعا مستمرا مع انفعالات هذه الفرائز ، وبسببها . وعن هذا الصراع ينبثق تطور الروح كما ينبثق أيضا تطور الجسد وهو مطية الروح .

ويعكن بسهولة أن يلاحظ الانسان تفاوتاً ضخماً في انفعالات غريزة الجنس مثلاً بين شخص وآخر وبين بيئة وأخرى ، تفاوتاً قد يجعل من نفس الغريزة مصدراً لعلاقات اجتماعية منظمة ، أو مصدراً للضغائن والأحقاد . كما يمكن أن يلاحظ نفس التفاوت في انفعالات غريزة الاحساس بالمجهول التي قد تصنع من هذه الغريزة نفسها مصدراً للحرية أو مصدراً للأغلال ، ومبعثاً للبحث في لهفة وتعلل عن المعرفة الصحيحة ، أو مبعثاً للتخيل الرعب ، وللذعر من المجهول ، وبالتالي للانطواء المدمر لأسمى ملكات العقل والوجدان .

ولا يمكن أبدا القول بأن الفرائز تمثل مصدر العقل أو الوجدان ، أو مصدر الروح حاملة العقل والوجدان ، لكن محاولة ضبطها تلعب دورها المحسوس الواضح في هذا التطور الروحي ، الذي لا تعرف له بداية ولا نهاية ، والذي يعد تطور الأجساد ظلالاً له ، وأثراً من آثاره ، والمحكوم في النهاية بمدى قدرة الإرادة على الاتساق مع أسمى أهداف التطور والارتقاء . وهذه الإرادة إذا ألفينا دورها هنا فسيكون علينا أن نبحث عن طاقة أخرى وراء هذا التطور العقلي البيولوجي تربط بينه وبين نوااميس الحياة . وأين هي هذه الطاقة ؟ وأي تفسير يمكن أن يقدمه هنا أى مذهب من مذاهب المادية ، أو من مذاهب الجبرية ؟!

وأى تفسير يمكن أن يقدمه هنا أى مذهب من المذاهب المادية أو الجبرية عن هذا التطور الدائب المرتبط بأعمق خلجات الوجدان والذي لا يتنازع فيه أى نظر علمي محايد ؟ فلولا أن هناك تطوراً مرتبطاً بأعمق خلجات الوجدان لما ظهرت الحاجة الى الاعتقاد بكل هذا الوضوح والالاحاح ، ولما بحث العقل المفكر عن محاولة الارتباط « بالاعتقاد العلمي » أو « بالعلم العقيدى » ، ولما شعرت كل ذات بأن حاجتها الى الانتماء الى أى اعتقاد أمين تعادل حاجتها الى الانتماء الى وطن بار بينيه ، وإلى أسرة متحابية ، وإلى ملجأ آمن ...

ولا تحسبن أن هناك قلباً واحداً في الوجود كله لا يشعر بهذه الحاجة الماسة الى الارتباط بأى اعتقاد أمين مهما كابر فيها، لأنها غريزة منبثقة من أعماق الوجدان ولذا فإن أشد الملحد الحاد هو في واقع الأمر متم الى اعتقاد ما — مهما كان هذا الاعتقاد خاطئاً ومهما صور له وجدانه أنه قادر على أن يكون سعيداً به —

وهو فى النهاية مضطرب لأن يشعر — مثلما تشعر أنت وأشعر أنا — برهبة هذا الكون الفسيح اذا تأمل فى حركات شموسه وأقماره التى لا تنتهى ، واذا تأمل فى رهبة هذا الموت الذى يمثل له نهاية كل حى .

فهذا التطور الروحى العريق للذات لا يمكن أن يفسر أبدا بالمبادئ الآلية للكون على ما لاحظته برجسون Bergson الذى يرى أن نظريات لامارك La Marek وداروين Darwin تعجز عجزا تاما عن تفسير هذا التطور « لأنهم هؤلاء قد انحصروا فى بحث المادة وحدها ، فلم ينفذوا الى جوهر التطور الذى هو عبارة عن وثبة حية élan vital أشبه ما تكون بانثاق الحياة وتدفعها... وليس التطور اذن وليد الصدفة ولا ثمرة الآلية ، وليس التطور نابعا من وراثة خصائص يكتسبها الكائن أصلا بالمادة ، وإنما التطور يتم دفعة واحدة على قفزات مباغتة sauts brusques . التطور ينجم من الباطن ولا يأتى من الخارج وهو ينجم عن هذه الدفعة الباطنية التى تولد كل جديد وتبتدع كل طرية . »

فالعقل فى نظر برجسون ليس غريزة مصقولة مستكملة . وليست الغريزة بقية موروثه من عادات الجنس البشرى ركزت فى الأفراد على مر الاجيال ، لأن الانسان والحيوان لا يقفان على خط واحد فى التطور ... فالطبيعة شاءت أن تجعل الانسان كائنا مبتكرا مبدعا فزودته بعقل قادر على كل شئ ، صالح لكل شئ ، الا أن الانسان كثيرا ما يتعثر فى مجالات التجربة وكثيرا ما يقع فى الخطأ . وبين الغريزة الحيوانية والعقل الانسانى فارق طبعى ، رغم ما نلاحظه هناك من ظل عقلى يحوط الغريزة وظل غريزى يكتنف العقل^(١) .

(١) عن « المعرفة » للدكتور محمد فتحى الشنيطى طبعة ٣ : ١٩٦٤ ص ١٩٩ - ٢٠١

ولا يتسع المقام الحالى للخوض فى هذا التطور من ناحية التساؤل عما اذا كان يأتى تدريجيا أم يأتى على دفعات ؟ وعما اذا كان يأتى من الخارج أم يأتى من الداخل ؟ وما اذا كان الانسان والحيوان يقفان على خط واحد فى التطور أم لا ؟ فمثل هذا التساؤل أو ذاك لا يلزم هنا ، بل كل ما يلزم هو الاعتراف بتطور الحياة فى العقول وفى المشاعر نحو الأمام فى وجود لا يتوقف الا اذا توقفت الحياة ، وهذا أمر محال أو بالأقل غير قريب الاحتمال .

وبقدر ما تتطور العقول والمشاعر بقدر ما ينمو تدريجيا دور الارادة الانسانية أو بالأدق تسوء قدرتها على اثبات وجودها ، ولو أن هذه القدرة وهذا الوجود سيظلان أبدا محكومين بنواميس طبيعية مطلقة ، بيولوجية وخلقية للحياة التى لا تعرف التوقف ، بل تمثل حلقات متتابعة تتردد دواما بين وجود عقلى يغلب فيه أن يكون محكوما بالمادة ، ووجود مادى يغلب فيه أن يكون محكوما بالعقل . كما تتردد بين وجود حر يكتشفه تسيير ووجود مقيد تكتشفه حرية اختيار واسعة ، لأن الوجود لا يستغنى عن اجتماعهما معاهما ظهر من تفوق دور أحدهما على الآخر بحسب الزاوية التى قد نراقب منها سير الأحداث وتتابعها فى حلقات هذا الوجود غير المحدود .

فمن طريق هذا الاجتماع بين العقل والمادة يحدث التطور ، كما يحدث عن طريق الصراع الذى لا يتوقف بين عوامل التخير والتسيير فى هذا الكون الفسيح . وأقوى مظاهر هذا التردد ، وذاك الصراع ، تتمثل فى داخل الانسان نفسه ، أى فى داخل ذاته الحقيقية لافى داخل جسده المادى . فنحن نعرف على الانسان بجسده المادى ، لكن من المحال أن نعرف فيه شيئا مذكورا عن طريق هذا الجسد الذى لا يساوى أكثر من بضعة قروش قليلة اذا قيس بما يحويه من معادن ، والذى يتجدد دواما بتجدد الخلايا والأنسجة كما يتجدد تماما جسد العصفور أو الفراشة ، حتى أنه يتغير تماما كل بضع سنوات فيقطع الجسد الجديد كل صلة له بالقديم ...

أما الذات فهى شئ أعمق من ذلك بكثير ، ومع أنها نامية متطورة كالجسد المادى الا أنها لا تعرف كيف تقطع صلتها بماضيها ولا بحاضرها ولا بمستقبلها ، وهى مع ذلك قابلة للنمو وللتطور ، وتطورها أكثر عمقا ، وأقوى ارتباطا بالأهداف

الخلقية للحياة . فهو يمثل نمو اللب وتطور الجوهر بعد الشكل والمظهر ، لأنه يمثل خلاصة تفاعل الذات مع نفسها ومع نواميسها الروحية الخلقية كما يمثل تطور الجسد خلاصة تفاعل هذا الجسد مع نواميسه البيولوجية .

وهذه الذات من المحال أن يصل إليها مبضع الجراح ، ولهذا أفلت أمرها من الباحثين في أسرار السلوك الانساني عن طريق التشرّيح^(١) ، كما أفلت أمرها من المتحدثين عن الجزيئات والذرات^(٢) ، ولكن لم يفلت أمرها ممن تعودوا في تشرّيحهم للانسان أن يتغلغلوا الى أعماق من الجسد ومن الجزيئات والذرات كي يتعرفوا على حقيقة نوازع سلوكه بل عناصر حياته وحيوته خلال ذاته الحقيقية ، هذه الذات التي وصفها أحد حكماء الهند بأنها « لا ترى لكنها ترى ، ولا تسمع لكنها تسمع ، ولا تدرك لكنها تدرك ، ولا تُعرَف لكنها تعرف ، هذه هي الذات الأمر الداخلي الذي لا يفنى » . فنحن نحيا حياتنا الحقيقة في أعماق هذه الذات لا في الجسد البالي الذي نكشفه للعالم ، لكن لا نكشف به العالم .

وقد يقال : لماذا لم تمنحنا الطبيعة قدرا أوفر من الذكاء ومن الحاسة الخلقية كيما ندرك عن طريقهما أننا أحرار فعلا ، بدلا من أن تقع ضحية هذا الخداع الهائل بأننا محكومون تماما بنواميسها المطلقة الصماء ؟ ولكن هل هذا التساؤل يعني في حقيقته شيئا على الإطلاق اذا كنا انتزعنا ذكاءنا انتزاعا كما انتزعنا احساسنا الخلقى من بين مخالب هذه الطبيعة التي مكنتنا نفس نواميسها من هذا الانتزاع ؟

ثم أننا لا ينبغي أن نغيبط كثيرا بالذكاء المتزايد وبالحاسة النامية الخلقية الا اذا كنا أهلا لحرية متزايدة ، فالاحساس المفرط بالحرية قد يمثل بذاته كارثة على هذه الحرية ، كما أن الاحساس بالذكاء كارثة على هذا الذكاء . وقد تفقد عن طريق هذا القدر الأوفر من الذكاء حرية من أهم الحريات اللازمة للمزيد من نمو العقل وهي حرية الشك ، والتساؤل المستمر ، والتردد الذي لا ينقطع بين الصواب

(١) راجع ما سبق عن لومبروزو والمدرسة الوضعية الإيطالية في ص ٢٧٢ ،

٢٧٦ ، ٢٩١ ، ٣٧٠

(٢) راجع ما سبق على لسان أيزنك في ص ٣٤٣ ، ٣٤٤

والخطأ ، والفضيلة والرديلة . ومن يفقد حرية الشك يفقد حرية اليقين ، ومن يفقد حرية الخطأ يفقد حرية الصواب أيضا .

واذن فلا ينبغي أن نجزع كل هذا الجزع من حرية الخطأ ، ومن كل القيود الضخمة التي ترد على عقولنا الواهنة ، وفضائلنا المحدودة ، فتجعلها عرضة للخطأ من كل ناحية وفي كل خطوة ... لأنها عرضة للصواب ولو لاما ، وعرضة للمزيد من استكمال عناصر الذكاء والفضيلة . وهذا هو الهدف الأسى لنا في هذا الوجود ، كما هو الهدف الأسى للوجود فينا اذا كنا نملك حقا أى قدر من حرية الاختيار ، واذا كان هذا القدر يسير بنا فعلا عن طريق التطور البطيء الى الارتقاء المستمر .

ولا ينبغي أن تسمى في النهاية - في جزعنا من الحرية ومن أخطائها - أنها محكومة بنواميس مطلقة للحق والعدل ، نواميس وصفها شيشيرون بأنها « لا تختلف في أئينا عنها في روما ، وأنها كما كانت قائمة ستظل قائمة في مستقبل الأيام لأنها صالحة لكل الأمم وفي كل الأزمان ... » وهذه هى بعينها نواميس الطبيعة العادلة التي كثيرا ما يكون صدها الوضعى باهتا جدا ، بل لا يكاد يذكر ، ولكن عقل الانسان مهما كان بطيئا في تطوره يسير اليها حتما بمقدار سيره نحو ما هو أسى وأكمل في كل ظواهر وجوده الروحي والعقلي .

واذا سلمنا بأن عقل الانسان يسير عن طريق التطور البطيء الى الارتقاء المستمر نحو ما هو أسى وأكمل ، حاملا معه في نفس الطريق الفرائز والمشاعر ، لكان لنا أن تساءل اذن هل كل هذا التقدم المحقق موهوب الى تلاش مروع ؟ وما اذن حكمة سنى الحياة براءتها ، بطموحها ، بنضالها ، بتأملاتها ... وما حكمة صروف الدهر التي تمضى كأنها أحلام اليقظة بفشلها ونجاحها ، وبخوفها واطمئنانها وما حكمة قوانين التطور والارتقاء ؟ بل ما حكمة قوانين الوعى والأخلاق ؟ ولِمَ كان العلم أسى من الجهل ، والايمان أسى من الالحاد ، والاطمئنان أسى من القلق ، والحكمة أسى من الحماسة ، والحق أقوى من الخرافة ؟ لم كل هذا اذا كانت نفوسنا ذرات من تراب تحملها رياح هوجاء لتقذف بها حيث تشاء

بلا هدف مرسوم ؟ ولتم كل هذا اذا كانت شعلة الحياة تسير — مجبرة لا خيار لها — الى انطفاء محتوم ؟!

وشعلة الحياة لا تنطفئ بالموت بفتة كما قد يخيل لحراسنا الفاشلة ، بل اننا نموت كل يوم ، وتبعث فينا كل يوم نفس جديدة بخبرات متجددة ، مخبوءة وراء جسد عجيب متلائم متجدد على الدوام ... نفس يغمرها احساس متدفق عرم ، شقى سعيد ، تأثر مستسلم ، سعيد بالألم ، متألم من السعادة ... احساس يريد أن يسوى حسابه مع الحياة والحب والايمان والعرفان ، كما يريد أن يسوى حسابه خلال كل ذلك مع نفسه ومع الآخرين ..

وهكذا يعدنا كل يوم ليوم آخر بخيره وبشره ، كما تعدنا كل حياة لحياة أخرى تأتي أيضا بخيرها وبشرها . وكل يوم سابق مدرسة ليوم لاحق أرحب منه وأعمق بقدر ما يحصل عليه العقل — ومعه العاطفة — من رحابة ومن عمق نتيجة الاختبار الذي لا يتوقف خلال هذه المغامرة الهائلة المجيدة التي لا تتوقف للعقل وللعاطفة ، وهي مغامرة الحياة نفسها ، هذه المغامرة المحوطة بالألغاز من كل جانب ، وأعقدها اطلاقا لغز الإنسان نفسه !!

ماذا عن المصادفة ؟

ولهذا كله تظل سليمة قاعدة الحرية المقيدة بنواميس الحياة الأزلية ، ولكن نطاق الحرية يتسع الى أكثر بكثير مما يتسع له اذا أنكرنا دوام الحياة . ومن شأن هذا الاتصال الذي لا يتوقف للحياة أن تذوب مخاوفنا ، واعتراضاتنا ، وشكوكنا في عدالة مبدع هذا الوجود ورحمته ومحبه وقدرته ، بقدر ما تذوب تدريجيا قيود البيئة والميراث ، وظروف الزمان والمكان التي قد نفزوها خطأ الى المصادفة السعيدة أو الشقية لكي لا يتبقى الا ميراث الذات من نفسها ، الذي صنعه عن طريق ممارسة حريتها العريقة في الاختيار ، والا ظروف الزمان والمكان التي صنعتها لنفسها عن طريق هذه الممارسة منذ ماضيها السحيق . بل تزول أيضا قيود الجسد المادى بكل ما فيه من أوجه ضعف وقصور أيا كان مصدرها ، لكي تصبح الذات سيادة جسدها بعد أن كانت مسودة به الى مدى أو الى آخر .

وهكذا تتصل الذات - حاملة العقل والوجدان - بنواميس الحياة الطبيعية اتصالا مباشرا ، وتصبح وجها لوجه ازاء نفسها ، وماضيها ومستقبلها . أو بالأدق ازاء نفسها في معنى واحد لا يتعدد للمكان وللزمان ، وللماضى والحاضر والمستقبل أيضا . وهكذا قد ينقلب الموقف بالنسبة لقضية التسيير والتخيير رأسا على عقب . فبعد أن كان يقال ان الذات الانسانية من صنع « مصادفات » الزمان والمكان وانها مسودة بها ، يقال كلا بل ان « مصادفات » الزمان والمكان أضحت - في الجملة - من صنع الذات الانسانية وهي - الى مدى أو الى آخر - سيدة لها ، وتصبح نظرية النسبية - على هذا الوضع - حقيقة روحية بمقدار ما هي حقيقة رياضية .

وهذا الفهم لصلة الارادة الانسانية بنواميس الحياة لا يترك مجالا أيا كان مداه لدور المصادفة ، وهو ما يكاد يكون اجماعا في الفلسفة بوجه عام . بل انه حتى الفلاسفة الذين أمكنهم افساح دور « للمصادفة » في تسيير دفعة الحياة حاولوا أن يمتطوا هذه المصادفة معنى مغايرا كل المغايرة للمعنى الدارج فيها ، وهو عدم الارتباط بأى قانون عام . فالمصادفة بهذا المعنى الأخير لا تجد قبولا عند أحد من المفكرين ، لأنها تصبح من قبيل الفوضى التي لا منطق فيها ولا ضابط لها ، وهو ما تنكره المشاهدات الوضعية لكل ظواهر الوجود .

ولذلك رأينا أن فيلسوفا من أبرز القائلين بجواز « الصدفة » - وهو وليام جيمس - يعرض على أن يؤكد أنه لا معنى بها مطلقا هذا المعنى الدارج ، بل مجرد الشيء « غير المضنون الوجود بمعنى أنه كان يمكن أن يكون غير ذلك ، لأن القوانين التي نعرفها لا تقدر على اخضاعه ، فهو بالنسبة لينا غامض مبهم » . أى أن جيمس يتحدث عن عدم خضوع هذا الشيء « للقوانين التي نعرفها » وبهذا ينتهى الى جواز خضوع هذه « الصدفة » الى نواميس لا نعرفها تتسمى الى ما وراء الطبيعة ، وتؤدي في نظره الى الايمان بعالم « متعدد متغير لا يمكن أن تدرك كله وجهة نظر واحدة » .

وهذا يخرج بنا بداهة عن نطاق الحقائق الوضعية التي أردت أن أقدم نظرية التسيير والتخيير في إطارها ، وينتقل الى إطار آخر يبعد عنه كثيرا ... ولا يلزم

هنا ، وإن كان لا ينبغي في النهاية أن يقابل اعتراضا جديا إذا فهم على أنه يبنى مجرد التسليم بعجز عقل الانسان عن اكتشاف الجانب الأكبر من النواميس البيولوجية والروحية التي هيمنت — ولا تزال — على نشوء الحياة ، وعلى تطورها ، وعلى تتابع أحداثها . وهي نواميس — رغم تعددها غير المحدود — متناسقة تماما تجمعها رابطة المصدر المشترك والهدف المشترك أيضا ...

ويا ويل الانسان من نفسه إذا أصر على القول بغير ذلك . ويا ويلنا إذا تصورنا أن نكبات الحياة ومآسيها المرة التي لا تتوقف لا تمثل الا صدفا عمية ، والا ارادة هوجاء لا منطق لها ، ولا أخلاق فيها . فعندئذ سيكون ايماننا بعدالة القدرة المهيمنة محض مغالطة ، ومحبتنا لها محض مراوغة ورياء ، وذعر دفين من بغيها ، ومن شهواتها الجامحة العمياء .

ومن يؤمن بذلك فعليه أن يصبح هو أيضا من البغاة الطفاة على الآخرين ... فهل يمكن للحياة أن تنجح في ظل ايمان كهذا ... الا أن تكون هي — بعينها — حياة الأفاعي والحشرات السامة ؟! أو بالأكثر هي — بعينها — حياة الوصولين الانانيين ... فهل هذه هي الصورة المثلى للحياة والهدف الأسمى الذي تتجه اليه الانسانية في تطورها الأزلي مسيرة كانت أم مخيرة ؟!



فالقول بالصدفة العمياء هو كالقول بالقدرة المطلقة يتضمن من انكار لكل مسئولية خلقية بقدر ما يتضمن من انكار لكل عدالة أرضية وسماوية ، فلا يصلح أيهما مصدرا صحيحا لأي ايمان تقى بمبدع هذا الوجود في عظيم عدله ، وحكمته ، وتنسيقه . وما دمننا نصب العدل ، والحكمة ، والتنسيق — حتى في نظرنا الوضعية المحدودة الأفق — فمن المحال أن نجعل مجرد صدف لا ضابط لها هذا الاحكام الرائع الذي نلمسه من حولنا في كل ذرة من ذرات الوجود ، فنلمسه في جبال الزهرة ، وفي صفاء المياه ، وفي روعة الفضاء ، وفي تناسق الطبيعة ، وفي عدالة الكثير من أحداث الحياة حتى تلك التي قد تبدو لنا — قبل وقوعها — ظالمة قاسية ، لكن التسليم بعدالة قضاء الله في شأنها تسليم منا بعجز مداركنا

وأحكامنا ... ومن المحال أن تقول أن هذا كله عبارة عن صدف عمية ، أو حتى عبارة عن قدر مبصر لكنه يترنح في طريق العدم والفناء ، أو يعجز مختارا إلى هاوية لا قرار لها من الظلم ومن الظلماء .

وإذا كانت المصادفة العمياء لا تصلح لتفسير أية حادثة نافذة من حوادثنا اليومية حتى تلك التي تبدو بغير منطق ولا ضابط ولا هدف خلقي فما بالك بتفسير نشوء الحياة والمحافظة عليها ؟ خصوصا بعد أن ظهر كتاب الطبيعة أكثر عمقا واحكاما بما لا يمكن تقديره من أى كتاب خطته يد أعلم العلماء وأعظم الرياضيين . ويستوى في ذلك كتاب الفلك مع الفضاء ، وكتاب الكائنات الحية مع كتاب الحياة النباتية ، بل حتى مع كتاب المادة الصلبة في أفق ظواهرها ، والتي تبين أنها تمثل في تكوين الكثرات وبرتوناتا واحكاما فلكيا ورياضيا يذهل الأبواب ، حتى أن الذرة الواحدة أصبحت على ضآلتها المتناهية ، تمثل مجموعة شمسية كاملة ، فيها كل الاعجاز الذي تمثله أية مجموعة شمسية ، مهما تفاوتت النسب والأبعاد بين المجموعتين .

فنشوء الحياة من انفجار قد حدث بمحض الصدفة في مكان ما من الكون أصبح أبعد احتمالا الآن من نشوء كتاب بالغ الروعة والاحكام — بمحض الصدفة — من انفجار قد يحدث في مطبعة ما على ما عبر بعض المعبرين . ودور الصدفة في نشوء أبسط ظواهر الحياة وهي الخلية الحية قد انتهى فلسفيا ورياضيا ، ومن باب أولى دور الصدفة في خلق الحياة بكل ظواهرها ونواميسها التي لا تحصى والتي تحكم مملكة الحيوان والنبات والجماد .

وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة لنشوء الحياة وتطورها ، فهو كذلك أيضا بالنسبة لتسلسل أحداثها ، وتستوى في ذلك أخطرها مع أنفثها ، وأقربها إلينا مع أبعدنا عنا .. فمن المحال أن ينسب أى حدث منها دور الصدفة العمياء بمعنى انتهاء الارتباط بأى ناموس طبيعي وبأى تسلسل مع أحداث سابقة مترابطة . وإذا كنا نستخدم أحيانا في لغتنا الدارجة تعبير « الصدفة » للإشارة إلى الأمر غير المتوقع منا ، أو ذلك الذى لا يدخل في تقديرنا السابق ، فليس معنى ذلك البتة أن نفس هذا الأمر غير متوقع من نواميس الحياة ، أو أنه لا يدخل في

تقديرها السابق ، أو أن صروف الدهر يمكن أن تقوم على الصدف العمياء والمفاجآت غير المتوقعة ، أو على أساس آخر غير الارتباط المحتوم بين المقدمات وتائجها ، أى على أساس من التسلسل الطبيعي للأحداث بين أكثرها قدما ، وبين تلك التى لا تزال مدخرة منها فى بطن الغيب القريب أو البعيد .

وفى النهاية فليس للصدفة من دور بهذا المعنى الأخير ، بل هى من ضروب خداع الحواس . وفى دور الصدفة كحقيقة وضعية معناه بنفس المقدار اثبات دور الإرادة العاقلة التى تعمل عن طريق النواميس الطبيعية ، من داخلها ومن خارجها ، وذلك كحقيقة علمية من بين الحقائق الوضعية المكملة لنفس البنيان الفلسفى والمنطقى الذى اعتنقته الفلسفة والمنطق منذ أعرق العصور صلة للانسان بهما^(١) .

والحقائق الوضعية تبدو - بغير ما ريب - متطورة نامية بمقدار نمو معارف الانسان وتطورها . ولذا فإن بعض الجوانب التى كانت تنتمى فى الماضى الى اللاهوت أو الى ما وراء الطبيعة أصبحت تنتمى الآن الى أساليب متنوعة من البحث المعلى بأساليب رياضية . وذلك حتى يمكن القول بأن أمنية أفلاطون فى جعل الرياضيات أساس كل دراسة آخذة فى التحقق التدريجى . فقد كان هذا الفيلسوف العظيم يؤمن بأن العلوم الطبيعية ناقصة لا تؤدى الى الحقائق لأن موضوعها وهو العالم المادى ناقص فى طبيعته ، والانسان وهو الباحث عن الحقيقة فى هذا العالم المادى ناقص أيضا فى طبيعته . فلا مناص إذن من اللجوء للرياضيات التى تمثل عنده السبيل الكامل للوصول الى الحقائق .

ومثل هذا رأى نجده عند الفيلسوف الرياضى المعاصر برتراند راسل Bertrand Russell الذى يقول : « ان الفلسفة الرياضية تمثل نوعا من العلم الحقيقى اليقضى الممكن التطبيق على حياة الانسان فى جوانبها العملية والعقلية .

(١) للمزيد فى هذا الشأن راجع مؤلفنا « مطول الانسان روح لا جسد »
الجزء الثانى ص ٢٨٩ - ٤١٩

بل لأن الفكر الخالص يستطيع أن يتوصل إلى الإلهام بها وإلى استيعابها خلال نفسه في غير ما حاجة إلى الملاحظة ، لذا فقد نظروا إليها كما تشجع نزعة عقلية لا تستطيع فلسفة أى علم من العلوم التجريبية الأخرى أن تحققها . ولقد ثبت على أساس من المعرفة الرياضية أن العقل أسى من الاحساس وأن الإلهام أسى من التأمل . ومن ثم فقد قادت هذه الفلسفة الرياضية العقل إلى ما وراء الطبيعة ، وإلى وضع نظرية عقلية في المعرفة .. (١) » .

وإن هذه الفلسفة الرياضية التي يمكن تطبيقها على حياة الإنسان في جوانبها العملية والعقلية ، والتي قادت العقل إلى ما وراء الطبيعة أصبحت هي الأساس المستخدم الآن في كشف حقائق جديدة عن كل شيء ، حتى عن قوة الإيمان والصلاة ، وعن أثرهما في شفاء الأمراض ، فمن كان يتصور أن هذه الأساليب تصلح حتى في هذا النطاق وتأتي نتائج لم تكن في الحسبان ..

ولنقدم هذا المثال الحديث نقلا عن عدد أغسطس ١٩٦٩ من مجلة The Practitioner الطبية المعروفة فقد ورد فيها « عن قوة الصلاة » أن طبيا أمريكيا للأطفال يدعى ب . ج. كوليب P. J. Collipp أجرى تجربة فريدة في نوعها لاختبار أثر الصلاة إحصائيا على مرض سرطان الدم عند بعض الأطفال leukoemic children فتخير عشرة بين ثمانية عشر طفلا مريضا وأرسل أسماءهم إلى أصدقاء له اتفق معهم على أن يداوموا على الصلاة لأجل هؤلاء العشرة داخل جماعات منظمة مع أسرهم ، وبغير أن يعلموا أن المقصود هو عمل دراسة إحصائية عن أثر الصلاة في الشفاء .

فبعد خمسة عشر شهرا ظل سبعة أطفال من هؤلاء العشرة على قيد الحياة بينما ظل اثنان فقط من الثمانية الباقين على قيد الحياة . وبعبارة أخرى أن هذا الفارق في الأثر يمثل من الناحية الرياضية نجاحا يبلغ مستواه ٩٠٪ تقريبا . والنتيجة أن هذه التجربة تؤيد - في تقدير صاحبها - الاعتقاد بأن الصلاة للمرضى لها فاعليتها ، وبضيف أنه من المؤسف حقا أن دراسة أثر الصلاة في الشفاء تلاقى كل

(١) في مؤلفه « تاريخ الفلسفة الغربية » ص ١٧ History of Western Philosophy

هذا الاهمال من الدراسات الطبية مع أنها ربما تكون أقوى صور العلاج كلها !! (١)

وهذه التجربة ليست حاسمة بطبيعة الحال ولا كافية ، اذ قد ترجع النتيجة الى تفاوت في الظروف والحالات المتعلقة بالمرضى لكنها على أية حال تفتح الطريق لدراسات أخرى مماثلة قبل الكلام بصيغة حاسمة في هذا الشأن . وانما يكفي هنا أن نبين كيف أن الأساليب الرياضية يمكن أن تستخدم في أمور كثيرة كانت لا تستخدم فيها فيما مضى ، خصوصا بعد أن عرفت قوانين ثابتة لما يصح أن يعزى للصدفة ، أو بالأدق لما يصح أن يفلت من نطاق النواميس المادية المعروفة ، وذلك في شأن دراسة ظواهر كثيرة ذات طابع روحي ونفسى كان يهرب العلم المادى من دراستها فيما مضى نتيجة اعتقاد خاطيء بأنها لا يمكن أن تخضع للدراسة العلمية المنتجة ، أو أنها غير صحيحة من أساسها .

وكما أنه لامناص من اللجوء للرياضيات ، فانه لامناص من اللجوء الى أحدث الحقائق عن الفيزياء ، والفضاء ، والفلك ، والروح ، والنفس ، والبيولوجيا ، والطب ... وغيرها للوصول الى فكرة أصح من غيرها عن علاقة الانسان بهذا الكون ، وذلك الى المدى الذى قد يسمح أكثر من غيره بأجابة أكثر تحديدا ووضوحا من غيرها عن هذا السؤال الخطير وهو تسيير أم تخيير ؟

وعلماء العصر الحديث يفضلون الاستعانة بحقائق الرياضة الحديثة للتمييز بين ما ينبغى الاحتفاظ به من الأمور وما ينبغى استبعاده منها وذلك بداهة في نطاق المعارف المختلفة المتطورة دواما بسبب تقدم الأساليب الحديثة في البحث والاستقصاء . وعلى هذه الأساليب شيدت حقائق كثيرة حديثة مفرطة في خطورتها ، ولا نبعد اطلاقا عن الحقيقة عندما نصفها « بالوضعية » . فشتان بين ما يمكن أن يوصف بهذا الوصف في عصرنا الحاضر وما كان يمكن أن يوصف به منذ خمسين عاما مضت !... ولا ريب أن دراسة كل ما يتصل بالنفس والروح يتطلب جهودا تتجاوز بكثير ما تتطلبه سائر العلوم الأخرى ، ويحتاج تريثا أشد في ترتيب المقدمات ، وفي تحليلها ، وفي استخلاص نتائجها ونفى دور « المصادفة » فيها .

(١) The Practitioner : August 1969 (No. 1214 Vol. 203 P. 135) .

ولا ريب أن هذه الحقائق أصبحت تمثل في جوهرها بنيانا وضعيا بمقدار ارتباطها بحقائق العلوم الأخرى ، وبصرف النظر عن موقف الاعتقاد منها . وسواء أوقف منها موقف التسليم أم المعارضة ، فإن موقف الاعتقاد يتسم دائما بمقدار من الغلو الضار ، هذا الغلو الذي يسود مشاعر المعتدين في كل مكان وزمان ، ولا يمكن أن تخفف منه إلا رغبة تعقل الأمور وفهمها على حقيقتها حبا في المعرفة الصحيحة لذاتها ، لاحبا في الاعتداد بالرأى وبالذات ، وهي رغبة هيئات أن تتوافر الالندرة من المفكرين المعتدلين المتعمقين ، ومن العلماء الجادين المثابرين .

وهذا البيان الوضعي قد أثبت — على أية حال — أن المسالك الفكرية التي سلكها أفضل فلاسفة التاريخ — بل أبرز علمائه أيضا — في بحثهم عن حقيقة النفس العليا وهي الروح وقيمها اللازمة لتهديب العقل والوجدان وللوصول بالإنسانية إلى أعلى مراتبها — كثيرا ما تتضارب في المظهر أكثر منها في الجوهر ، وفي التعبير أكثر منها في التقدير ، وفي الأسباب أكثر منها في النتائج ، وبينها من الوشائج القوية ، الظاهرة والخفية ، أكثر مما يكفي لاستخلاص نظرية مترابطة تكاد تغطي بذاتها أهم ما يلزم للشعور الإنساني من دواعي الاطمئنان إلى حريته ، وبالتالي إلى عدالة التقدير والمصير ، وأهم ما يلزمه للتخلص من شكوك رهبة مدمرة لأمن ما في الوجود كله ، وهو راحة العقل والضمير

عدالة الأرض أم عدالة السماء ؟

وإذا اطمأن العقل والوجدان معا إلى عدالة المسؤولية الطبيعية كحقيقة وضعية وإلى وفرة أسانيدها في الإرادة الحرة للإنسان ، فقد اطمأن — ولو إلى حد ما — إلى عدالة المسؤولية الوضعية وإلى وفرة أسانيدها في نفس هذه الإرادة ، مع فارق هام هائل : وهو أن العدالة الأولى ذات أفق واسع ، يكاد يكون بغير حدود ، وغير مرتبط بملابسات الزمان والمكان التي لا تمثل بذاتها أكثر من وسائل محدودة في يد هذه العدالة المطلقة التي تحاسبنا على أخلاقنا المستورة ، بل على خلجات وجداننا أيضا ، وتقيم على هذا الحساب عقابها وثوابها عن طريق ناموس السببية الذي يعمل دواما وتلقائيا .

أما العدالة الثانية فهي نسبية ذات أفق ضيق محدود بملابسات الزمان والمكان، وبأدلة الثبوت والنفي ، وحكمة القضاة ، ولباقة المحامين ... وهي تحاسبنا على أفعالنا الظاهرة ، لا على أخلاقنا ولا على خلجات وجداننا . وهي مرتبطة بالنصوص وتأويلاتها وتعديلاتها ، ولذا فهي عرضة للخطأ والصواب ، وربما للخطأ أكثر من الصواب . ولكنها ليست في النهاية سوى وسيلة من وسائل العدالة الطبيعية ، وأداة طيبة في يدها للتطور والارتقاء .

وهي بالتالي أداة للوصول بالحياة الى أسس غاياتها وأرقاها اطلاقا ، وهي وجدان الانسان العادل ، الحكيم ، الصابر ، المؤمن بعدالة « قدره ومصيره » ، والمؤمن أيضا بحريته والذي من حقه أن يتخلص تدريجيا مما يحيط به من مخاوف وآلام ، ومن قيود وأغلال ، وأن يتطلع الى قدر من السعادة نام على الدوام بمقدار نمو قدرته على تحقيق حريته ، وذلك في وجود لا يعرف التوقف ولا الانقطاع ، ولا التخطيط بين البقاء والضياح . وفي وجود يعرف أيضا كيف يرتب على هذه الحرية المتطورة النامية كل آثارها الجسام ، وأولها تحقيق العدالة المطلقة القائمة على ناموس الزرع والحصاد ، أو السبب والنتيجة .

وهنا من حق العقل أن يعترض قائلا ، ولكن ألا ترى كيف يسود الظلام في كثير من الأحيان وينتصر الظلم في كثير من الأمور ؟! أنى أرى هذا جيدا ، وأنى لمسته وألمسه كل يوم في حياتي الخاصة وحياة الآخرين ، فما بالك بما جرى عبر التاريخ من آثام ، وأهوال جسام ؟! . ولكن التعليل قدمته في الصفحات السابقة التي عرضت فيها أسانيد الاقتناع بحرية الاختيار المحكومة بنواميس الطبيعة كحقيقة وضعية وخلقية قبل أن تكون كشفا فلسفيا . وهذه الحرية من شأنها أن نسيء استخدامها كثيرا ، كما نسيء فهمنا لموقفنا من نواميس الطبيعة ، ولموقف هذه النواميس منا .

ومن هنا تتابع الآثام والآلام والدماء والدموع ، في موكب لا يتحسن الاتحسنا تدريجيا بطيئا بمقدار ما يتحقق التحسن في الاتساق التدريجي البطيء بين الانسان والكون . أو بالأدق الاتساق الصحيح بين العنصر الخالد فيه وهو الذات المفكرة ، الشاعرة ، العاملة ، المتأمل ، اليقظ في مواجهة أحداث الحياة ، وبين نواميس هذه

الطبيعة الخالدة التى هى أوسع نطاقا بكثير من الكون المادى والتى لها — بالأقل — مثل مالمذات الانسانية من قدرة على التفكير ، والشعور ، والعمل ، والتأمل ، واليقظة فى مواجهة نفس هذه الأحداث .

* * *

ولكن هل من حقنا أن نتساءل قائلين : اذا كان الألم من مستلزمات الحرية ، أفما كان من الأصح لنا أن نخلق بدون هذه الحرية المشنومة التى تجر علينا كل هذه الآلام والدماء والدموع ؟! ان هذا التساؤل يتجاهل فى الواقع أن الحرية مصدر للتعاسة والسعادة معا ، وأصل للنعمة وللنقمة ، فكلما تضاءلت الحرية تضاءلت فرصهما ، وذلك لأنها متلازمان أبدا لأنها يمثلان وجهين متقابلين لحقيقة شعورية واحدة .

فأيها أفضل لنا : أن نتقبل الحياة على علاقتها بها وبما عليها ، أم أن نكون — كالعصفور أو كالفراشة — أصحاب حرية لا تتعدى الانعكاسات الغريزية التى لا تمت بصلة واضحة الى عقل راجح أو الى وجدان نام ؟! انى على ثقة أن الكثيرين يتمنون — لفرط ما قاسوا من آلام مرة — لو أنهم كانوا عصفورا لا يعى أو فراشة لا تدرك . بل ان عددا من المجانين هم فى حقيقة الحال هاربون من آلام الوعى والادراك التى تتجاوز طاقة الألم عندهم ... ولكن هل أولئك المتبرمون بالحياة ، والهاربون من الألم يملكون سيلا آخر حقيقيا الا أن يعيدوا النظر — أو أن يعاد النظر لهم — فى موقفهم من أنفسهم ، أى فى موقفهم من الحياة ومن الحرية ؟ ثم هل لليأس من هذه الحياة ومن الحرية مبرر حقيقى ؟

ان كل حقائق الوجود تقول لنا كلا ... فالألم طريق الاستحقاق لأنه وسيلة التطور والارتقاء ، ودفعة اليوم ستمحوها ابتسامة الغد ، وظلام الليل يؤدى الى طلوع النهار ، ومرارة الفشل تصنع حلاوة الانتصار مادام ناموس التضاد يفعل فعله دوما لانجاح الحياة وازدهارها فينا رغم كل اضمحالات الكآبة واليأس التى قد تعتمل فى نفوسنا ، بسبب هذه الحرية التى نكابر فيها فنكر وجودها . مع أن الخلاص هو أيضا فى هذه الحرية التى قد تقيم صلحا صحيحا بيننا وبين هذه النواميس القاسية الصماء التى لا تريد أن تستمع الى توسلاتنا ولا أن تحفف دموعنا الا اذا اقتربنا منها ولو بعض اقتراب ... فيالها من نواميس قاسية لا تلين

وياها من حرية باغية لا ترحم ، وياها من طبيعة غبية لا تفكر مثلما تفكر ولا تشعر
مثلما نشعر !!

ومن هنا يجيء التفاعل الذى لا غنى عنه بين ما نصفه بالتخير وما نصفه
بالتسيير ، وهو كالتفاعل الذى لا غنى عنه بين ما نصفه بالخير وما نصفه بالشر .
وهكذا الشأن فى كل تفاعل بين الأضداد فى هذا الوجود غير المحدود ، أو ما قد
يبدو لحواسنا فى حكم الأضداد التى لا يمكن أن تجتمع معا ، فنقول هذا حق
وذاك باطل وكثيرا ما يكون كلا الوصفين خاطئين ، وفيهما من خلط بقدر ما فيهما
من قصور ..

ولذا فقد يقول قائل فى وصف شخص معين انه هارب من عدالة السماء ،
ويقول آخر كلا بل انه خاضع لها ، وتتصور أن أحد الوصفين يعارض الآخر
أو ينفيه ، مع أنه تعارض وهمى من صنع حواسنا ، لأنه هارب منها بمقدار
ما تمنحه ارادته العاقلة العاملة من حرية الحركة ، وخاضع لها بمقدار ما هو محكوم
فى النهاية بنواميس الحياة . وبالتالي فلا يمكن لأى انسان — أن يفلت — ولو
على الأمد البعيد — من هذه العدالة الطبيعية المطلقة التى لا تتوقف الا بتوقف
نواميس الحياة ، وهذا أمر محال .

وهذه العدالة الطبيعية قد تنكرها — لا لأنها غير قائمة — بل لأن كل
تقديراتنا قاصرة ، ولأن كل معلوماتنا عن أسرار العقل والروح ونواميس الأخلاق
الطبيعية التى تعمل من ورائها لا تزال فى المهد ، بل لعلها لم تبلغ هذا المستوى
بعد . فكل أحكامنا على أنفسنا وعلى الآخرين مشوبة بعوامل القصور بمقدار
قصور مداركتنا عن أنفسنا وعن نواميس الحياة التى نحيا فيها ، والتى تحيا فيها
منذ الأزل وإلى الأبد ... والتى لا يضيع فيها شيء هباء حتى ولو كان دمعة حائرة
أو ابتسامة فاترة ، لأن كل ما يمت الى أفكارنا ، وشعورنا ، ووجداننا أسمى كثيرا
وأبقى على الزمن من الحجر الأصم ، أو من التراب الذى ندوسه بأقدامنا فى
غدونا ورواحنا .

ثم ان هذه الحرية فى الاختيار التى ينعم بها القاتل أو اللص عندما يدبر
جريمته ، ثم عندما يواجه اجراءات التحقيق والمحاكمة وتنفيذ العقوبة هى من

نفس طبيعة حرية الاختيار التي ينعم بها قاضيه ، ومحاميه ، وسجانه وجلاده ...
والتي ينعم به أيضا واضع النص المطلوب تطبيقه ، ومن يعترض عليه . وليس
معنى هذا القول أبدا أن اتجاهات الارادة لدى الجميع واحدة ، أو أن خلجات
الوجدان لديهم واحدة ، بل هنا يبرز تفاوت ضخم بين القاضى العادل الذى قد
يلوم نفسه لوما غنيفا على « عدالته » خشية التسرع أو الخطأ فى التقدير ، وبين
المجرم العانى الذى لا يلوم نفسه أبدا على جريمته - حتى وهو بين يدي جلاده -
لأنه ينظر الى نفسه كمصلح اجتماعى كبير .. وفى هذا التفاوت الضخم فى التقدير
وفى الشعور يكمن كل الفارق بين القاضى العادل والقاتل الأثيم ، وبين الوجدان
العاقل والوجدان الأحق ، وبين العالم الصحيح وبين الدعى الجاهل ، وبين
المؤمن الحقيقى وبين من ينسب نفسه الى الايمان ظلما وبهتاناً ...

ولكن فى النهاية كل يحاول تحقيق ذاته عن طريق ما وصل اليه من نحو فى
العقل وفى الوجدان ، ومن قيم روحية وامكانيات للفكر وللحركة . فكل هذا
يلعب دوره المحتوم فى تحقيق الذات على نحو أو على آخر ، أى فى تحقيق
حكمة الحياة فى كل ذات ناطقة عن طريق حرية الفكر والحركة التى تتفاعل مع
نواميس الحياة - فى كل بهجتها أو فى كل ضيقها - وبصورة قد تبدو خفية
لكنها لصاحب النظر الثاقب ظاهرة كل الظهور ، فلا تحتاج عناء فى كشفها وفى
الاقتناع بها ، لأنه تكفى فيها شهادة الوجدان وهى أصدق ببراهل كثيرة من
شهادة اللسان ...

وكل يقوم برسائله فى الحياة فى اطار من حرية اختيار محدودة لكن ينبغى
أن تستخدم على نمط عاقل حكيم فى محاولة مطلوبة - لكنها قلما تتحقق -
للاتساق مع أسس نواميس الايثار والفضيلة ، وهما مصدر كل عدالة وكل
حكمة . وهذه الحرية المحدودة هى التى ينبغى أن تهيمن فى النهاية على سير
موكب الأحداث فى السجن وخارجه ، فى مقام العدالة والفضيلة ، كما فى مقام
الانحلال والجريمة .

ولقد بينت فى أكثر من مناسبة سابقة أن ما يطالبنا بهذا الاتساق انما هى
نواميس الحياة الخلقية التى تحكم هذا الكون فى جميع مستوياته بقدرة لا يمكن

أن تقل عن قدرة نواميس المادة والطاقة بل تسير معها في موضوع واحد مادام الارتباط محتوما بين العقل والمادة . وهي تحدث نتائجها المحتومة بحكم ارتباط النتائج بأسبابها ارتباطا محتوما . وهذا الارتباط هو الذى يحقق لهذه النواميس أداء رسالتها ، ويحفظ لها طابعها الروحي والخلقي مهما بدا هذا الطابع محجوبا بسلطان الفرائز الذى يمثل عند القدرين نداء القدر والمقدور ، ومحجوبا أيضا بقيم المجتمع في كل سطوتها الرهيبة ، ويريقها المضلل للمقول وللشعور .

وليس المتهم أشد بالضرورة اثما من قاضيه ، بل قد يكون العكس أحيانا هو الصحيح . فقد يمثل المتهم ذاتا متقدمة في الحكمة والفضيلة حين لا يمثل قاضيه شيئا منهما ، كما كان الشأن مع سقراط ، وجاليليو ، وجان دارك ، ومارى أنطوانيت ، وغيرهم ممن كانوا ضحايا محاكمات جائرة من البغي أمكن فيها لظلمة الغرور أن تسحق قبس الضمير ، ولصخب الدهماء أن يخفت نداء الحكمة والفضيلة . وهي محاكمات لا يزال يندى لها جبين الانسانية حتى الآن لأن شعور العدالة لا يمكن أن يطويه كر الأيام والأعوام مهما أوغل بها القدم في رجات هذا الكون الفسيح .

وما كان هذا البغي ليحدث لو لم تكن أحكام بنى البشر على بعضهم البعض عاجزة قاصرة . وفي ذلك ما يثبت بذاته توافر حرية الاختيار لديهم التى تسمح لهم بالخطأ والصواب معا ، بل بالخطأ غالبا والصواب نادرا مع تفاوت ضخم بحسب درجة التطور والارتقاء التى تكون الذات قد بلغت ، والتى تسمح لها بقدر متزايد من الحكمة على حساب قدر متراجع من الحماسة . وعند اساءة استخدام هذه الحرية فإن المفارقة تصبح ضخمة جدا ، بل فوق مستوى الادراك البشرى بمراحل كثيرة ، بين اسم العدالة ومساها ، وبين ما هو كائن منها فعلا وما ينبغى أن يكون .

ولهذا أجهد الفلاسفة والمشرعون الحكماء أنفسهم على مر العصور في وضع الأنظمة اللازمة لدرء هذا الخطر الذى لا يعادله خطر آخر على رقى الحياة وعلى اطمئنانها : وهو أن يكون المتهم أكرم من قاضيه وأنبى ، فإن ذلك معناه المحتوم تضاؤل معنى العدالة وانهايار جلالها بضياع الثقة المطلوبة في القضاء

وفى القضاة ، والتي لا غنى عنها لنجاح الحياة وازدهارها بل حمايتها من مهاوى الظلام والضياع وما أكثرها .

ولكن اذا تضاعف معنى العدالة الوضعية وما أكثر ما فيها من عبر ، فهل ينبغي أن يتضاعف أيضا في ضمير الوجود أو ان شئت في ضمير القدر ؟ وهل من حق وجداننا الحائر أن يفقد ثقته بعدالة السماء أيضا عندما يقتدها في عدالة بنى البشر ؟! وفى الاجابة الصحيحة على هذه التساؤلات يظهر الفارق الضخم بين فلسفة للموت وأخرى للحياة ، أو بالأدق بين فلسفة للضياع والفناء وأخرى للأمل وللرجاء . وبالأمل وبالرجاء وحدهما تصبح الحياة أكثر من أنات مشتعلة من اليأس والأنين تمضى بليالينا الى غير منطق مفهوم ولا هدف معلوم .

تلخيص لأهم النتائج

وبعد ، فهذا هو موضوع « التسيير والتخيير بين الفلسفة العامة وفلسفة القانون » موضوعا فى القلب الذى بدا لى أكثر ملاءمة من غيره لمحاولة ارتياد مجاهله ، وللوصول عن طريق هذا القلب الى نتائج ربما تكون أقرب الى الصدق من غيرها لأنها مستمدة فى جانبها الأول من الفلسفة العامة بمقدار ارتباطها بطبيعة الانسان الحقبة بوصفه كائنا روحيا خلقيا ، كما هى مستمدة فى جانبها الثانى من فلسفة القانون بمقدار ارتباطها بحقائق الحياة الوضعية المستمدة من العلوم الانسانية وبوجه خاص من علوم النفس ، والاجرام ، والاجتماع ...

وكل هذه الفلسفات والعلوم ينبغي أن تلعب أدوارا مترابطة فى توجيه سياسة التشريع العقابى ، كما ينبغي أن تلعب أدوارا مترابطة فى تحديد علاقة الانسان بالكون وبنفسه تحديدا أقرب الى الصدق بكثير من تحديد الفلسفات الكلامية ، أو الميتافيزياء الجدلية ، أو المناقشات التيولوجية التى لا يمكن أن تنتهى الا من حيث بدأت ...

وخلال مرورى بالمشكلات المختلفة التى يثيرها - أو تلك التى ينبغي أن يثيرها - هذا الموضوع الدقيق فى جوانبه العامة والقانونية ، وهى وثيقة الصلة بعضها ببعض الآخر ، كان على أن أبت برأى فيها أو آخر تباعا ، وذلك لأن كل مشكلة منها تعتبر قاعدة لمواجهة المشكلة التى تليها على النحو المطلوب .

ولعله يحسن في الختام أن أقدم عرضا سريعا لهذه المشكلات المتنوعة وللنتائج التي اقتنعت بصحتها خلال معالجة أبوابه وفصوله المختلفة ، وهذه النتائج هي :

— أن الأسلوب الوضعي هو أصلح الأساليب للإمساك بزمام العقل لمحاولة الوصول الى نتائج أجدر من غيرها بالاعتبار ، وأدعى للاستمساك بها في هذا الموضوع كما في غيره . وهذا الأسلوب الوضعي هو الذي قاد خطى الحضارة المعاصرة الى كشفها الباهرة والى ما وصلت اليه حتى الآن من تقدم نسبي في العلم والعرفان ، وذلك لأن هذا الأسلوب الوضعي يقوم على التسليم بأن الشك حق مطلق للعقل وبأنه لا يوجد شك مشروع وآخر غير مشروع .

— أن نفس هذا الأسلوب الوضعي ينبغي أن يسك بزمام العقل في شأن الصراع بين العلم والاعتقاد ، فهو الذي ينبغي أن يوضح أمور الاعتقاد وينير خوافيها ، كما ينبغي أن ينفي عنها عوامل العثار ، والغلو ، والخيال الواسع والاعتداد بالرأى وبالذات ، وما أكثر هذه العوامل في أمور كل اعتقاد .

— أن جميع أمور الحياة — سواء أنسبت الى العلم أم الى الفلسفة أم الى الاعتقاد — خاضعة لتطور لا يتوقف . فتطور العقل والوجدان في تفاعلها معا حقيقة وضعية ثابتة يمكن أن نلمسها حتى في حياة كل يوم وبالنسبة لكل ظواهر الحياة .

— ومن ثم فإن الترابط التام هدف لاغنى عنه بين أمور العلم ، والفلسفة ، والاعتقاد ، اذا كان العقل والوجدان جادين في رغبة الارتباط — معا — بحقائق الحياة بعد الارتباط بأوهامها وترهاتها البراقة التي تملق غرائزا ، وأولها غريزة الاحساس بالمجهول . وفي هذا التملق يكمن كل ضراوتها وسلطانها الباغى على العقل والوجدان .

— أن ثمة نوااميس خلقية كونية تحكم سير أحداث العقل والوجدان بنفس صرامة نوااميس المادة والطاقة ، ومترابطة معها ، لأن الترابط التام أمر لاغنى عنه لتحقيق اتساق الحياة . ولا فارق في ضرورة هذا الاتساق بين نوااميس العقل والوجدان ونوااميس المادة والطاقة ، وهذه النوااميس التي وصلت اليها علوم

النفس والروح والاجتماع تثبت أن للحياة هدفا خلقيا يتحكم في نوااميس الطبيعة كما ينبغي أن يتحكم نفس الهدف الخلقى في الشرائع الوضعية .

— أن قلب هذه النوااميس الخلقية وجوهرها هو أن الايثار والائثرة طاقتان طبيعيتان تعمل أولاهما للارتفاع بالحياة عن طريق تطورها للأمام وتعمل الأخرى للنزول بها ، فتتفاعلان معا كما تتفاعل كل طاقتين متناقضتين في هذا الوجود لخدمة الطبيعة في تحقيق أهدافها التي تسير في سبيل التحقيق عن طريق هذا التناقض .

— أن ناموس السببية الطبيعية هو حلقة الارتباط بين نوااميس العقل والوجدان من جانب ونوااميس المادة والطاقة من جانب آخر ، فنفس الأسباب تؤدي في كل زمان ومكان الى نفس النتائج . وإذا كنا ننظر الى السببية في التشريع الوضعي بوصفها رابطة موضوعية لازمة لقيام المسؤولية الوضعية فهي في التشريع الطبيعي رابطة موضوعية لازمة لقيام المسؤولية الخلقية ، لكنها تحدث أثرها هنا تلقائيا بقوة نوااميس الطبيعة وعن طريقها .

— أن الارادة الانسانية حقيقة فلسفية بمقدار ما هي حقيقة وضعية ، وذلك بوصفها ناموسا يقظا عاملا من بين نوااميس الحياة اليقظة العاملة . وإلى ذلك فطن أبرز فلاسفة التاريخ منذ عرف العقل الانساني طريقه الى الفلسفة الراغبة في الارتباط بحقائق الحياة ، وهو يمتد بالأقل منذ عهد الاغريق الى الآن .

— أن العقل بشطريه الواعي وغير الواعي هو سيد هذه الارادة والعنصر الحقيقي المكون لمقومات الشخصية الانسانية . وبمقدار نموه وتطوره في الطريق السوي بمقدار ما تنضج الارادة في قدرتها على الاتساق الصحيح مع النوااميس الخلقية للحياة .

— أن عقاب عدم الاتساق الصحيح بين خلجات الارادة المحكومة بالعقل وبين نوااميس الحياة الخلقية والبيولوجية هو الألم الذي ينزل في صور متنوعة عن طريق ناموس السببية لتحقيق التطور وبالتالي لتحقيق الاتساق على الوجه المطلوب . وأن ثواب السعي الى تحقيق الاتساق المطلوب هو استحقاق السعادة الوجدانية وهي تجيء من داخل الذات لا من الملابس الخارجية المحيطة بها ،

هذه الملابسات التي قد نعزوها الى « المصادفة » رغم أن وراءها مقدمات منطقية، وأمامها هدفا حكميا ، بل أهدافا متتابعة .

— أن هذا النظر مرتبط — أو ينبغي أن يرتبط حتما — بعدم النظر الى الوجود المادى بوصفه مبدأ للحياة ونهاية . وهذا النظر أصبح الآن حقيقة وضعية رياضية بعد أن كان محض اعتقاد فلسفى ودينى .

— أن مذهب الجبرية أو التفسير المطلق — عند الاقرار بصحة الارادة الانسانية — يفقد كل أسائده ويصبح مذهبا مرفوضا فلسفيا وخلقيا ، كما أصبح فى القرن الحالى مرفوضا علميا .

— وأنه يمكن التوفيق بين الاقرار بتوافر الارادة الانسانية — ومن ورائها العقل — وبين وجود نوااميس طبيعية ينبغى على الذات الانسانية أن تحاول الاتساق معها على قدر ملاقتها بحسب ملابسات الزمان والمكان .

— وأن هذا التوفيق ممكن سواء بالنسبة لموقف الارادة الحرة من ناموس السببية الطبيعية ، أم بالنسبة لموقفها من سائر النوااميس الخلقية التى على العقل والوجدان السعى الى الاتساق الصحيح معها ، لأن هذه النوااميس حقيقة واقعة ولها جزاؤها المحتوم .

— أن هذا الاتساق الصحيح لا يمكن أن يجرى بفتة أو عن طريق خديعة الذات أو الآخرين ، لأن نوااميس الطبيعة لا تقبل الخديعة التى تقع فى الأساس من شقاء الذات ، كما تقع فى الأساس من الجرائم الطبيعية والوضعية معا ، وهى تشقى صاحبها بمقدار ما تشقى الآخرين لأن التضامن الاجتماعى يمثل بدوره ناموسا من نوااميس تطور الحياة .

— أنه يمكن فى نطاق فلسفة القانون اكتشاف التماثل الواضح بين اتجاهاتها واتجاهات الفلسفة العامة فى شأن لب النقاش وما يقدمه من أسانيد ، ومن نتائج . ولا مفارقة بين الفلسفتين الا بمقدار اختلاف الجزاء الوضعى عن الجزاء الطبيعى — لا فى أساسه الفلسفى — بل فى نطاقه وفى نوعه .

— وعلى ذلك فانه لا محل لقبول مبدأ الارادة المطلقة للانسان عن أفعاله
كأساس لحق العقاب لتعارض هذا المبدأ مع الحقائق والأسس التي وصلت اليها
الفلسفتان العامة والعقائية معا .

— كما أنه لا محل لقبول مبدأ انكار الارادة الانسانية — ومعها الوظيفة
الخلقية للعقوبة — كأساس لحق العقاب لتعارض هذا المبدأ مع نفس الحقائق
والأسس التي وصلت اليها الفلسفتان العامة والعقائية معا .

— وبالتالي فان أقرب المبادئ العقائية الى الصحة وأجدرها بالتقدير
هو ذلك الذى يقيم حق العقاب على أساس من التسليم بحرية الارادة المقيدة
بالعوامل الوراثية وبملازمات الزمان والمكان ، وبالتالي بالمسئولية الخلقية المقيدة
بنفس هذه العوامل .

— ولذا نجد أن الأنظمة القائمة على هذا المبدأ الأخير — الذى تمثله بوجه
عام المدرسة النيوكلاسية والمذاهب التوفيقية التى انبثقت عنها — هى أقواها تأثيرا
فى الشرائع المعاصرة مهما تباينت حلولها ، ومهما صح النقاش والجدل فى هذه
الحلول حتى مع ارتباطها بأصل فلسفى مشترك ، وبصرف النظر عن الأنظمة
السياسية والاقتصادية السائدة التى توجه سياسات الشرائع بوجه عام والتى
تفاوتت تفاوتاً ضخماً بطبيعة الحال .

— وكذلك الشأن أيضاً فى كل ما يتصل بأنظمة العقاب فى شقها الاجرائى ،
فانها من المحال أن تقام على نحو سليم يحقق الغاية المرجوة منها الا على أساس
من التسليم بمبدأ حرية الارادة ، وبالأهداف الخلقية للبيان العقابى برمته .

— وأن ذلك يؤكد صحة الحقيقة التى وضعتها فى الأساس من معالجة هذا
الموضوع ، وهى أن تحقيق الترابط بين الفلسفة والعلم هدف لا غنى عنه للتحقق
من صحة الفلسفة وصحة العلم . والعلم تمثله هنا حلول التشريع الوضعى ،
ولا بد من تحقيق هذا الترابط اذا كنا جادين فى محاولة الوصول الى حلول
فعالة فى مكافحة نوازع الشر والأثرة حيثما ظهرت ، وكيفما وصفت فى الشرائع
الوضعية ، وكيفما اختلف رأى فيها أو اتفق بين فقهاء القانون وفلاسفته من
جانب ، وبين علماء العلوم الانسانية من جانب آخر .

بيان المراجع

(بترتيب أبجدي ومع حفظ الألقاب)

اولا - في الفلسفة العامة وما يتصل بها من علوم

(١) بالالفه العربية :

- ابن تيمية « النبوءات » .
ابن رشد - « الامتاع والوانسة » : تحقيق احمد أمين واحمد الزين (١٩٣٩)
- « الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة » (١٩٣٥) .
- « تهافت التهافت » .
احد أمين وزكى نجيب محمود . « قصة الفلسفة الحديثة » (١٩٦٧) .
ادموند سينوت « حياة الروح في ضوء العلم » ترجمة اسماعيل مظهر (١٩٦٠) .
الكسيس كاريل « الانسان ذلك المجهول » ترجمة عادل شفيق (١٩٦٤) .
جان بول سارتر « الوجودية مذهب انساني » ترجمة عبد المنعم الحفنى (١٩٦٤) .
جيل جبر « طاغور » (١٩٥٨) .
جون ديوى « جيفرسون » ترجمة عبد الحميد يونس (١٩٦١) .
جيمس هنرى برستد « فجر الضمير » ترجمة سليم حسن (١٩٥٦) .
جيبب الشارونى « أزمة الحرية بين برجسون وسارتر » (١٩٦٣) .
رعوف عبيد « مطول « الانسان روح لا جسد : الخلود - العقل - الاعتقاد - في ضوء العلم الحديث » (١٩٧١) .
زكريا ابراهيم - « برجسون » (١٩٥٦) .
- « مشكلة الانسان » (١٩٥٩) .
- « مشكلة الحرية » (١٩٦٤) .
سيجموند فرويد ووليام شتيكل « الكبت » ترجمة على السيد حضارة .

- سيد عويس « الخلود في التراث الثقافي المصري » (١٩٦٦) .
- عباس محمود العقاد . . . « عقائد المفكرين في القرن العشرين » .
- « الله » (طبعة ثانية) .
- عبد النديم ابو المطا . . . « اهداف الفلسفة الاسلامية » (١٩٤٨) .
- عبد الرحمن بدوي . . . « شوبنهاور » (١٩٦٥) .
- « نيتشه » (١٩٦٥) .
- عبد العزيز جادو . . . « الروح والخلود بين العلم والفلسفة » (١٩٧٠) .
- عبد الفتاح الديدي . . . « هيجل » (١٩٦٨) .
- عبد الكريم الخطيب . . . « القضاء والقدر بين الفلسفة والدين » .
- على عيسى عثمان . . . « الانسان عند الغزالي » تعريب خيرى حاد .
- محمد اقبال . . . « تجديد التفكير الدينى في الاسلام » ترجمة عباس محمود (١٩٥٥) .
- محمد حسين هيكل . . . « الايمان والمعرفة والفلسفة » (١٩٦٤) .
- محمد عبده . . . « رسالة التوحيد » (١٩٦٦) .
- محمد فتحى الشنيطى . . . « وليم جيمس » (١٩٥٧) .
- « المعرفة » (١٩٦٤) .
- « وليم جيمس » (١٩٥٨) .
- محمود زيان . . . « ابن رشد وفلسفته الدينية » (١٩٦٤) .
- محمود محمد قاسم . . . « في النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام » (طبعة ثالثة) .
- مراد وهبة . . . « المذهب في فلسفة برجسون » (١٩٦٠) .
- نجيب بلدى . . . « ديكرت » (١٩٥٩) .
- هانزج . ايزنك . . . « الحقيقة والوهم في علم النفس » ترجمة قدرى حفى ورعوف نظى (١٩٦٩) .
- هنرى برجسون . . . « التطور الخالق » ترجمة الدكتور محمود محمد قاسم (١٩٦٠) .
- هنرى لنك . . . « العودة الى الايمان » ترجمة الدكتور ثروت عكاشة (١٩٦٤) .
- وليام جيمس . . . « ارادة الاعتقاد » ترجمة الدكتور محمود حب الله بعنوان « العقل والدين » (١٩٤٩) .
- « مقدمة في الفلسفة العامة » (١٩٦٦) .
- يحيى هوينى . . . « تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط » (١٩٦٥) .
- يوسف كرم . . . « تاريخ الفلسفة الحديثة » (١٩٦٢) .

(ب) بالفرنسية والانكليزية :

Bergson (Henry)	— Essai sur les Données Immédiates de la Conscience. — Matière et Mémoire. — L'Evolution Créatrice.
Clark (Thomas Curtis and Hazel Davis)	The Golden Book of Immortality (1954).
Comte (Auguste)	Cours de Philosophie Positive.
Eddington (Arthur)	New Pathways in Science.
James (William)	— The Will to Believe. — Dilemma of Determinism. — Essays in Pragmatism.
Jeans (James)	— Physics and Philosophy. — The Mysterious Universe.
Jung (Karl Gustave)	— Modern Man in Search of a Soul (1966). — Psychology and Religion west and East (1958). — The Archtypes and the Collective Unconscious.
Kant (Emmanuel)	— Fondements de la Métaphysique des Moeurs. Trad. fr. (Barni). — Critique de la Raison Pratique. Trad. fr. (Picavet).
Lachelier	Du Fondement de L'Induction (1933)
Lalande	Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie (1926).
Maeterlinck (Maurice)	Le Problème de la Destinée.
Mc Dougall (William)	Body and Mind.
Pradines	Traité de Psychologie Générale. (1947).
Ravaisson (Félix)	— De L'habitude. — Rapport sur la Philosophie en France.
Russell (Bertrand)	History of Western Philosophy.
Sartre (Jean Paul)	L'Existentialisme est un Humanisme.
Waylen (Barbara)	Modern Spirit Towards a Philosophy of Faith (1951).

ثانيا - في التشريعين العقابي والاجرائي وما يتصل بهما من علوم وفلسفة
(١) باللغة العربية :

- أبو الزيد المتيت . . . « جرائم الاهمال في القانون المصرى » .
ابراهيم زكى اخنوخ . . . « حالة الضرورة في قانون العقوبات » (١٩٦٩).
أحمد عبد العزيز الألفى . . . « المود الى الجريمة والاعتیاد على الاجرام »
(١٩٦٥).
« المسؤولية الجنائية بين حرية الاختيار
والختمية » (المجلة الجنائية القومية .
عدد يونيه ١٩٦٥) .
أحمد فتحى سرور . . . « السياسة الجنائية » (١٩٦٩) .
أحمد محمد خليفة . . . « أصول علم الاجرام الاجتماعى »
(١٩٥٥) .
« النظرية العامة في التجريم » (١٩٥٦) .
« مقدمة في دراسة السلوك الاجرامى »
(١٩٦٢) .
أكرم نشأت ابراهيم . . . « علم النفس الجنائى » (١٩٦٨) .
السعيد مصطفى السعيد . . . « الاحكام العامة في قانون العقوبات »
(١٩٦٢) .
جندى عبد الملك . . . « الموسوعة الجنائية » (آخر اجزاها صدرت
في سنة ١٩٤٢) .
حسن شحاته سفيان . . . « علم الجريمة » (١٩٥٥) .
حسن صادق المرصفاوى . . . « مسئولية الشواذ جنائيا » (المجلة الجنائية
القومية ١٩٦١) .
حسن محمد أبو السعود . . . « قانون العقوبات المصرى : القسم الخاص »
(١٩٥٠ - ١٩٥١) .
حسن محمد غلوب . . . « استماعة المتهم بحامى في القانون المقارن »
(١٩٧٠) .
ذنون احمد الرجبو . . . « النظرية العامة للاكراه والضرورة » (١٩٦٨)
(١٩٦٩) .
رمسيس بهنام . . . « محاضرات في علم الاجرام » (١٩٦٠ -
(١٩٦١) .
« النظرية العامة للقانون الجنائى »
(١٩٦٥) .
« فكرة القصد وفكرة الغرض والغاية »
(مجلة الحقوق س ٦ : ١٩٥٢ - ١٩٥٤) .

- رعوف عبيد - « مبادئ القسم المام من التشريع
المقايى » (١٩٦٥ - ١٩٦٦) .
- « جرائم الاعتداء على الأشخاص والأموال »
(١٩٦٥) .
- « السببية فى القانون الجنائى » (١٩٦٦) .
- « اعتراف المتهم : دراسة مقارنة » (١٩٦٩) .
- « الاتجاهات الانثروبولوجية فى تفسير
الظاهرة الإجرامية » (مجلة العلوم القانونية
والاقتصادية عدد يوليه ١٩٦٩) .
عبد الحميد بنوى . . . - « محاضرات فى قانون العقوبات المقارن »
(١٩١٤) .
عبد الفتاح مصطفى الصيفى . - « القاعدة الجنائية » (١٩٦٧) .
عبد المهيمن بكر سالم . . - « القصد الجنائى فى القانون المصرى
والمقارن » (١٩٥٩) .
- « جرائم الاعتداء على الأشخاص والأموال
فى قانون العقوبات المصرى » (١٩٦٦) .
على راشد - « المفهوم الاجتماعى للقانون الجنائى
المعاصر » (مجلة العلوم القانونية والاقتصادية
عدد يناير ويوليو ١٩٦٨) .
- « القانون الجنائى : المدخل وأصول
النظرية العامة » (١٩٧٠) .
عمر السعيد رمضان . . . - « الركن المعنوى فى المخالفات » (١٩٥٩)
- « بين النظريتين النفسية والمعارية للثم »
(مجلة القانون والاقتصاد عدد ٣ سنة ٣٤ :
١٩٦٤) .
مامون محمد سلامة . . . - « أصول علم الاجرام » (١٩٦٧) .
محمد زكى محمود . . . - « اثر الجهل والغلط فى المسؤولية الجنائية »
(١٩٦٧) .
محمد سامى النبراوى . . . - « استجواب المتهم » (١٩٦٨) .
محمد عطية راغب . . . - « النظرية العامة للاثبات فى التشريع الجنائى
العربى المقارن » (١٩٦٠) .
محمد فتحى - « علم النفس الجنائى علما وعاملا » (١٩٦٩) .
- « الوسائل العلمية فى معالجة الاجرام »
(مقال فى القانون والاقتصاد عدد سبتمبر
وديسمبر ١٩٥٤) .
- « الفحص النفسى فى القضايا الجنائية »
(مقالات فى القانون والاقتصاد أعداد مارس
ويونية ١٩٥٦ ويونية ١٩٥٩) .

- محمد يحيى الدين عوض . . « القانون الجنائي في التشريع المصرى
والسودانى » (١٩٦٣) .
- محمد مصطفى القللى . . « فى المسئولية الجنائية » (١٩٤٨) .
- محمد محمود مصطفى . . « شرح قانون العقوبات . القسم العام »
(١٩٦٩) .
- « شرح قانون العقوبات . القسم الخاص »
(١٩٦٤) .
- محمد نجيب حسنى . . « قانون العقوبات . القسم العام »
(١٩٦٢) .
- « المجرمون الشواذ » (١٩٦٤) .
- « علم العقاب » (١٩٦٧) .
- يسر انور على . . « الأصول العامة للقانون الجنائي »
(١٩٦٩) .
- يسر انور على وآمال عبد الرحيم
عثمان . . « علم الاجرام وعلم العقاب » (١٩٧٠) .

مجموعات الأحكام :

- مجموعة القواعد القانونية التى قررتها محكمة النقض فى المواد الجنائية
للاستاذ محمود احمد عمر .
- مجموعة أحكام النقض فى المواد الجنائية التى يصدرها دوريا المكتب الفنى
لتبويب الأحكام بمحكمة النقض .
- مجموعة القواعد القانونية التى قررتها محكمة النقض فى خمسة وعشرين عاما
من سنة ١٩٣١ — ١٩٥٥

(ب) بالفرنسية والإنكليزية :

Ancel (Marc)	La défense sociale nouvelle (1956) Le procès pénal et l'examen scientifique de délinquants (1952).
Ancel et Herzog	L'individualisation des mesures prises à légard du délinquant (1954).
Ancel et Radzinoucy	Introduction au droit criminel de l'Ang- leterre (1959).
Beccaria (Cesar)	Traité de Délits et de Peines (1764).
Bentham (Jurémy)	Principes de Morale et de Legislation (1780).
Best (Harry)	The Crime and the Criminal Law (1930).
Blackstone	Common Law.
Blanche	Etude Pratique sur le Code Pénal (1888 - 1891).
Bouzat (Pierre) et Pinatel (Jean)	Traité de Droit Pénal et de Crimino- logie (1963).
Burdick	The Law of Crime (1946).
Burt (Cyril)	The Subnormal Mind (1944).
Cannat (Pierre)	A propos de la culpabilité pénale et morale Rev. Dr. Pen. Crim. (1950-1051).
Chazal (J)	Le Juge des Enfants. Pratique judiciaire et action sociale (1948). Essai sur la notion de mobile et de but en droit pénal (1926).
Cleckely (Hervy)	The Mask of Sanity (1941).
Constant (Jean)	L'Evolution de Droit Pénal. (Rev. Int. de Crim. et de Polytech. V. 7 No. 3 Genève 1953).
De Asua (Jumenez)	La Systematisation de l'état dangereux (1954).
De Greeff (Etienne)	La notion de responsabilité en Anthro- pologie Criminelle (Rev. Dr. Pen. Crim. 1931).
De Logu (Tullio)	LaCulpabilité dans la théorie generale de l'infraction (1949).
Devlin	Criminal Prosecution in England.

De Vabres (Donnedieu)	Traité Elementaire de Droit Criminel (1947).
De Vecchio (George)	Philosophy of Law (1935).
Doll (P.J.)	Le Dossier de Personnalité (J.C.P. 1961 t. I. 1631).
Dupont (Franz)	Les degrés de la volonté criminelle et l'état de recidive (1906).
Falconetti (H.)	Le rôle de l'avocat dans les procès de défense sociale (Rev. Inter. de crimin. et de Police Tech. 1957 P. 88).
Ferentz (J.)	Mental Deficiency related to Crime (Journal of Criminal Law, Criminology and Police Science. Sept. Oct. 1954).
Ferri (Enrico)	La Sociologie Criminelle (1905). La fonction juridique de l'état de danger chez le criminel (Rev. Inter. de Dr. Pen. 1927).
Garçon (E.)	Code Pénal Annoté (1901 - 1906).
Garofalo (Raphael)	La Criminologie (1895).
Garraud (R.)	Traité Théorique et Pratique de Droit Pénal Français (1913 - 1935). De la notion de responsabilité morale et pénale (Bulletin de l'Union Inter. de Dr. Pénal t. VI 1897).
Germain (Charles)	Eléments de Science Penitentiaire (1959).
Goddard (H. H.)	Human Efficiency and Levels of Intelligence (1920).
Gousenberg	Culpabilité pénale et morale (Rev. Dr. Pen. Crim. 1950).
Gramatica (Filippo)	Principes de Défense Sociale (1962).
Hélie (Faustin)	Traité de L'Instruction Criminelle (1866 - 1876).
Kelsen (Hans)	What is Justice ? (1957).
Lombroso (Cesar)	L'homme Criminel (1895).
Prins (Adolphe)	Science Pénale et Droit Positif (1899).
Saieilles (Raymond)	De l'Individualisation de la peine (1924).
Schulz (Fritz)	Principles of Roman Law (English Translation (1967)).

Stanciu (V.V.)	La Capacité pénale et le problème de la responsabilité (Rev. Dr. Pen. Cirm. 1938).
Stefani (G) et Levasseur (G)				Droit Pénal Général et Criminologie (1957).
Tarde (Gabriel)	Essais et Mélanges Sociologiques (1895).
Titus Bull	Experiences in Hegling relative to diseased Minds.
Ugeux	Le rôle de l'avocat dans les novells procédures de défense sociale (Rev. De Dr. Pen. et de Crimin. 1954 - 1955).
Vasilieu (C. G.)	Essai d'une nouvelle conception de la responsabilité pénale (Rev. Dr. Pen. Crimin. 1930).
Vidal et Magnol	Cours de Droit Criminel et de Science penitenciaire (1935).
Weinhofen	Insantiy as a Defence in Criminal Law.
Wigmore (J. H.)	A Panorama of the Worlds Legal Systems (1928).
Zeleny (L. D.)	Feeble Mindedness and Criminal Conduct (American Journal of Sociology Jan. 1933).

تصويب

صواب	خطأ	رقم السطر	رقم الصفحة
والطقوس	والقوس	١٢	٢٧
الحرفيين	الحرفيين	١٣	٢٨
خيراً	خير	٢٣	٤٦
التي	التم	١٦	١٦٢
بناء	بنات	٢	١٧٩
اتساعاً	اتساقاً	١٧	٢٣٦
النوع	النوم	١٥	٤٤٤
الى دور	دور	٢٢	٥٢٠

في التفسير والتخير

بين الفلسفة العامة ونظرة القانون

أولا - فهرس تحليلي

صفحة	
١	تمهيد
٤	دقة الموضوع ومشقة البحث فيه
٦	تبويب

الباب الأول

بعض الجوانب العامة

٧	في معالجة « التفسير والتخير »
٧	الفصل الأول : في الأساليب المتنوعة للمعالجة
١١	البحث الأول : بين أسلوبى العلم والاعتقاد
١٥	- الإيمان غير الإذعان
١٦	البحث الثانى : الإيمان والتطور
	البحث الثالث : موقف العلم الحديث من الضرورة الدينية
٢٦	
٣٣	الفصل الثانى : في الصراع بين العلم والاعتقاد
٣٤	البحث الأول : بين نسبية الاعتقاد وإطلاقه
	البحث الثانى : في التطور بين أوليات العلم وأوليات الاعتقاد
٣٨	
	البحث الثالث : وجوب الترابط بين الفلسفة والعلم والاعتقاد
٤٥	
٥١	- كيفية الترابط وآثاره
	البحث الرابع : نبذة عن التفسير والتخير من الناحية التيولوجية
٥٧	

الباب الثاني

- ٦١ هل من نواميس خلقية طبيعية ؟
- ٦٣ الفصل الأول : في النواميس الخلقية الطبيعية بين الايمان والفلسفة .
- ٦٣ المبحث الأول : تاريخ الايمان بها
- ٧٠ المبحث الثاني : في موقف بعض مدارس الانكار
- ٧٠ - عن فلسفة نيتشه
- ٧٥ - نقدها
- ٧٨ الفصل الثاني : في ماهية النواميس الخلقية الطبيعية
- ٧٩ المبحث الأول : بين الايثار والاثرة
- ٨٢ - بين حب الذات والاحساس بالذات
- ٨٣ - انما الامم الاخلاق
- المبحث الثاني : موقف علمي النفس والأخلاق من هذه
- ٨٤ النواميس

الباب الثالث

في السببية

- ٩٠ بين التشريعين الوضعي والطبعي
- ٩٠ الفصل الأول : السببية في التشريع الوضعي
- ٩٥ الفصل الثاني : في السببية الطبيعية
- ٩٥ - رأى الفارابي وابن رشد فيها
- المبحث الأول : بعض الجوانب العامة في السببية
- ٩٦ الطبيعية
- العلوم الوضعية تعنى بالمسببات
- ٩٧ أكثر من الاسباب
- ٩٩ - للسببية جوانب رياضية
- ١٠٠ - اسباب الطبيعة غير محدودة
- ١٠٢ المبحث الثاني : السببية الطبيعية كنamos خلقى
- ١٠٥ - للغفران مكانه في نواميس الطبيعة

الباب الرابع

في الإرادة والعقل

١٠٧

١٠٧ - تمهيد : وتبويب

١٠٩ الفصل الأول : حرية الإرادة في الفلسفة الاغريقية

١١٢ الفصل الثاني : حرية الإرادة في الفلسفة الوسطى والحديثة

المبحث الأول : موقف القديس أوغسطين من حرية

١١٢ الإرادة

١١٤ المبحث الثاني : موقف ديكارت منها

١١٦ المبحث الثالث : موقف كنت

١١٧ المبحث الرابع : موقف فيشته

١١٩ المبحث الخامس : موقف هيجل

١٢٠ المبحث السادس : موقف رافيسون

١٢٢ المبحث السابع : موقف رينوفييه

١٢٤ المبحث الثامن : موقف وليام جيمس

١٣٣ المبحث التاسع : موقف برجسون

١٤١ المبحث العاشر : موقف سارتر

١٤٨ الفصل الثالث : بعض الجوانب العامة في الإرادة والعقل

١٤٨ المبحث الأول : عن تعريف الإرادة الحرة

١٥١ المبحث الثاني : الإرادة الحرة بين التفاؤل والتشاؤم

١٥٤ المبحث الثالث : العقل سيد الإرادة

الباب الخامس

١٦١ في موقف العقل والإرادة من التواميس الطبيعية

١٦٣ الفصل الأول : في الاتساق مع التواميس الطبيعية كواجب طبيعي

المبحث الأول : بعض الجوانب العامة في واجب

١٦٣ الاتساق

١٦٦ - الاتساق وحرية الاختيار

١٧٤ المبحث الثاني : موقف كنت من هذا الواجب

١٧٨ الفصل الثاني : في الاتساق والالم

الباب السادس

- ١٨٥ في التفسير المطلق او مذهب الجبرية
- ١٨٦ الفصل الأول : في اهم اسانيد التفسير المطلق
 — الدكتور محمد حسين هيكل يعرض هذه الاسانيد
 ويتبناها
- ١٩٣ الفصل الثاني : في مناقشة هذه الاسانيد
- ١٩٤ — العلم الحديث يرفض دعوى مادية الحياة وآلية الانسان
- ١٩٥ — راي علم النفس الحديث
- ١٩٧ — راي الفريد أدلر
- ١٩٧ — راي وليام مكدوجال
- ١٩٨ — راي كارل يونج
- ١٩٩ — راي علمي البيولوجيا والفسولوجيا
- ١٩٩ — راي روبرت بروم
- ٢٠٢ — راي الكسيس كاريل
- ٢٠٣ — راي علوم المادة والرياضة وغيرهما
- ٢٠٣ — راي آرثر ادنجتون
- ٢٠٤ — راي آرثر كومبتون
- ٢٠٤ — راي ادmond سينوت
- ٢٠٥ — تناقض هذا النظر في القدريّة المطلقة مع نفسه
- ٢٠٩ — التواميس الطبيعية لا تنفي حرية الاختيار

الباب السابع

- ٢١٣ في التوفيق بين التفسير والتخير
- ٢١٣ — تمهيد وتبويب
- ٢١٥ الفصل الأول : التوفيق بينهما عند بعض فلاسفة الغرب
- المبحث الأول : موقف القديس أوغسطين من التوفيق
- ٢١٦ بين التفسير والتخير
- ٢١٧ المبحث الثاني : موقف القديس توما الاكويني
- ٢١٩ المبحث الثالث : موقف مالبرانش
- ٢٢١ المبحث الرابع : موقف كنت

- الفصل الثانى : التوفيق بينهما عند بعض فلاسفة الاسلام . . . ٢٢٣**
 المبحث الأول : موقف أبى الحسن الأشعرى من
 التوفيق بين التسيير والتخير . ٢٢٤
 المبحث الثانى : موقف أبى حيان التوحيدي . . . ٢٢٦
 المبحث الثالث : موقف ابن رشد ٢٢٧
 المبحث الرابع : موقف محمد عبده ٢٣٠
 المبحث الخامس : موقف محمد اقبال ٢٣١
الفصل الثالث : بعض عناصر التوفيق بينهما مستمدة من الحقائق
 الوضعية للحياة ٢٣٢
 المبحث الأول : فى التوفيق بين ناموس السببية
 وحرية الإرادة ٢٣٣
 - القدر لا يخطب خط عشواء . ٢٣٤
 المبحث الثانى : فى التوفيق بين سائر النواميس
 الخلقية الطبيعية وبين حرية الإرادة ٢٣٨
 - لماذا قد تتراخى نتائج أفعالنا ؟ ٢٤٧

الباب الثامن

التسيير والتخير

فى المدارس العقائدية

- ٢٥١**
الفصل الأول : التسيير والتخير فى المدرسة التقليدية . . . ٢٥٦
 المبحث الأول : أساس حق العقاب فى هذه المدرسة ٢٥٦
 - عند سيزار دى بكاريا ٢٥٦
 - عند جيرمى بنتام ٢٥٨
 المبحث الثانى : تقدير هذا الأساس ٢٦١
 - هانز آيزنك يناقش حرية الإرادة ٢٦٥
 - هل للإرادة الإنسانية أن تحجب ما عداها من
 عوامل ؟ ٢٧٠
الفصل الثانى : التسيير والتخير فى المدرسة الوضعية الإيطالية . . ٢٧٢
 المبحث الأول : أساس حق العقاب فى هذه المدرسة ٢٧٢
 - عند سيزار لومبروزو ٢٧٥
 - عند انريكو فرى ٢٧٥

صفحة

- عند رافايل جاردفالو ٢٧٦
- عن الغاء وظيفة الردع العام ٢٧٨
- تقديره ٢٨٠
- رأى جابريل تاردفيه ٢٨١
- بين الجبرية الجنائية والجبرية العامة ٢٨٢
- رأى الدكتور محمود نجيب حسنى ٢٨٢
- تقديره ٢٨٥
- المبحث الثانى : تصنيف الجناة ومبدأ حرية الارادة . ٢٨٧
- تصنيف الجناة بحسب لومبروزو ٢٨٧
- الربط بين التصنيف وبين نفى حرية الارادة . ٢٨٧
- تقديره ٢٨٨
- المبحث الثالث : الدفاع الاجتماعى ومبدأ حرية الارادة ٢٩٢
- عند فيليبو جراماتيكا ٢٩٣
- عند مارك آنسل ٢٩٥
- رأى الدكتور على راشد فيه ٢٩٦
- تقديره ٢٩٦
- العقوبة بين جانبيها القانونى والاجتماعى . ٣٠٠
- رأى الدكتور أحمد خليفه ٣٠٠
- تقديره ٣٠٢
- حرية الارادة بين العقوبة وتدابير الوقاية . ٣٠٦
- رأى تولىو دى لوجو ٣٠٨
- تقديره ٣٠٩
- الفصل الثالث : التسيير والتخيير فى المدرسة التقليدية الجديدة . ٣١٢**
- المبحث الاول : أساس حق العقاب فى هذه المدرسة ٣١١
- التوفيق بين مبادئ النفع والعدالة ٣١٣
- تقديره ٣١٤
- المبحث الثانى : موقف الفقه العقابى الحديث من هذه .
- المدرسة ٣١٦
- موقف « الاتحاد الدولى لقانون العقوبات » . ٣١٦
- فى تقدير الدكتور عبد الفتاح مصطفى الصيغى . ٣١٦
- فى تقدير الدكتور أحمد عبد العزيز الألفى . ٣١٨
- لفيف من الفقهاء المؤيدين ٣٢٢

صفحة

٣٢٢	— رأى ربنيه جازو
٣٢٥	— رأى الدكتور محمد مصطفى القللى
٣٢٦	— رأى الدكتور السعيد مصطفى السعيد
٣٢٧	— بعض انصارها من الايطاليين
٣٢٨	— موقف « المدرسة العقابية الثالثة »
٣٢٨	— موقف « المدرسة الفنية القانونية »
٣٢٩	— موقف جرسيني (الاتجاه الفنى العلمى)
٣٣٢	— تقديره
	المبحث الثالث : أيهما أقوى دور الارادة ام غيرها من
٣٣٦	الموامل ؟
٣٣٦	— لزوم اتباع الأسلوب الوضعى فى الاجابة
٣٣٦	— رأى أوجست كونت
٣٣٨	— تنوع المدارس الوضعية
٣٤٠	— حرية الارادة بين البيئة والوراثة
٣٤١	— رأى ج . لانج
٣٤٣	— رأى هانز أيزنك
٣٤٤	— رأى الدكتور رمسيس بهنام
٣٤٦	— رأى لومباردى
٣٤٨	— رأى ديل كارنيجى
٣٤٩	— موقف المدرسة النيوكلاسية
٣٥٠	— رأى الدكتور على راشد فيه
٣٥١	— تقديره

الباب التاسع

التسريح والتخفيف

٣٥٣	فى التسريح العقابى المصرى والمقارن
٣٥٥	الفصل الأول : فى توافر الارادة الحرة كقاعدة للمسئولية العقابية
	المبحث الأول : القصد الجنائى او العمد بمقدار اتصاله
٣٥٦	بحرية الارادة
٣٥٦	— أولا : نظرية الارادة فى القصد
٣٥٩	— ثانيا : نظرية التصور او العلم فى القصد

صفحة

- ٣٦١ النظرية السائدة
- ٣٦٢ حرية الإرادة عند الفلظ والجهل
- ٣٦٨ حرية الإرادة كعنصر في العمد
- المبحث الثاني : الخطأ غير العمدى بمقدار اتصاله
- ٣٧٢ بحرية الإرادة
- ٣٧٣ الإرادة بين الخطأ الجسيم وغير الجسيم
- ٣٧٦ هل من تعارض بين الخطأ وحرية الاختيار ؟
- المبحث الثالث : تخفيف المسؤولية وتشديدها بمقدار
- ٣٨٢ اتصالهما بحرية الإرادة
- ٣٨٢ المسؤولية المخففة وحرية الإرادة
- ٣٨٧ ماذا عن أثر العواطف والانفعالات في الإرادة ؟
- ٣٩٠ عن المسؤولية المشددة وحرية الإرادة ؟
- ٣٩٠ ماذا عن أثر العود والتعدد في الإرادة ؟
- ٣٩٤ الفصل الثاني : في نقص الإرادة أو انتفاؤها كعارض للمسؤولية العقابية
- المبحث الأول : الاكراه وحالة الضرورة بمقدار
- ٣٩٦ اتصالهما بحرية الإرادة
- ٣٩٨ عن الاكراه المادى
- ٤٠٠ عن الاكراه المعنوى وحالة الضرورة
- ٤٠٢ اثر الاكراه بنوعيه وحالة الضرورة في الإرادة
- ٤٠٧ اثرهما في المسؤولية المدنية
- المبحث الثاني : موقف المجرمين الشواذ من حرية
- ٤٠٨ الإرادة
- المطلب الأول : مدى الإرادة في بعض صور الشذوذ
- ٤٠٨ من التخلف النفسى
- ٤٠٩ من التخلف العقلى
- ٤١٧ المطلب الثاني : كيفية إزالة الشذوذ بالمسؤولية
- ٤٢١ العقابية
- ٤٢٣ كيفية الاتصال في بعض صور خاصة
- ٤٢٥ عن مدى الاتصال بين التخلف وبين الجريمة
- المطلب الثالث : موقف بعض الشرائع من مسؤولية
- ٤٢٧ الشواذ
- ٤٢٧ موقف تشريعنا المصرى

صفحة

- ٤٢٧ - رأى الدكتور محمود نجيب حسنى فيه . .
- ٤٣٠ - الحل الذى تقترحه بالنسبة للجنون الجزئى .
- ٤٣٢ - موقف القضاء المصرى من الجنون الجزئى .
- ٤٣٣ - موقف بعض الشرائع الأجنبية بوجه عام .

المبحث الثالث : موقف المجرمين السكارى من حرية

- ٤٣٨ - الإرادة
- ٤٣٨ - المشكلة بين جانبىها التشريعى والاجرامى .
- ٤٤١ - موقف تشريعى المصرى منها
- ٤٤٢ - حكم السكر الاضطرابى
- ٤٤٢ - رأى الدكتور رمسيس بهنام فى نقده
- ٤٤٣ - تقديره
- ٤٤٦ - حكم السكر الاختيارى
- ٤٤٦ - رأى خاص لمحكمة النقض فى المسؤولية عن
- ٤٤٨ - القتل العمد
- ٤٤٨ - تقديره

المبحث الرابع : موقف الأحداث الجانحين من حرية

- ٤٥٠ - الإرادة
- ٤٥٠ - من جناح الأحداث بوجه عام
- ٤٥٢ - الطفل مخلوق لاجتماعى بفطرته
- ٤٥٤ - اثر الروادع والأوامر فيه
- ٤٥٥ - تطور الطفل يمثل تطور الجنس البشرى
- ٤٥٧ - التربية بالحب لا بالعنف
- ٤٥٨ - أساس امتناع مسؤولية الحدث أو تخفيفها

الفصل الثالث : فى توافر حرية الإرادة كقاعدة للأحكام الاجرائية . .

المبحث الأول : موقف التشريع الاجرائى من قاعدة

- ٤٦٣ - حرية الإرادة
- فيما يتعلق :

أولاً : بارتباط التنظيم الاجرائى فى جلته

- ٤٦٤ - بهذه القاعدة

ثانياً : بأنظمة الضبط القضائى

- ٤٦٥

- ٤٦٦ **ثالثا :** باثر الإرادة في تصحيح بعض الاجراءات
 ٤٦٧ **رابعا :** بحق المتهم في الاجابة او في الامتناع عنها
 ٤٦٨ **خامسا :** باستجواب المحكمة له
 ٤٦٨ **سادسا :** بصحة الاعتراف
 ٤٦٨ **سابعا :** بالحبس الاجبارية
 ٤٧١ **ثامنا :** ماذا عن تحديد دور المدافع ؟ . .
 المبحث الثاني : موقف التشريع الاجرائي من قاعدة
 ٤٧٣ الوظيفة الحلقية للمقوبة

— فيما يتعلق :

- ٤٧٣ **اولا :** سلامة اجراءات الدعوى
 ٤٧٥ **ثانيا :** بكفالة حق الدفاع
 ٤٧٨ **ثالثا :** بمحاكمة الشواذ
 ٤٧٩ **رابعا :** بعلانة المحاكمات وتحقيق رسالتها .
 ٤٨١ **خامسا :** بتسبيب الاحكام
 ٤٨١ **سادسا :** بانقضاء الدعوى بالتقادم
 ٤٨١ **سابعا :** بكيفية تنفيذ العقوبات
 ٤٧١ **ثامنا :** ماذا عن تحديد دور المدافع ؟ . .
 — وبعد : هل للتشريع أن يهدر الإرادة ؟ ! . . ٤٨٤

خاتمة

- ٤٩٣
 * تفاعل التسيير مع التخيير ٤٩٣
 * التفاعل ينفي التعارض ٥٠٣
 * عن الحرية والتطور ٥٠٨
 * ماذا عن المصادفة ؟ ٥١٧
 * عدالة الأرض أم عدالة السماء ؟ . . . ٥٢٤
 * تلخيص لأهم النتائج ٥٣٠

فهرس أجمدى

(١)

- اساليب متنوعة للمعالجة ٧ - ١١ . أوجست كونت ٧ - ٨ ، ٣٣٦ . اسلوبا العلم والامتقاد ١١ - ١٦ . ايمان واذهان ١٥ - ١٦ . ايمان وتطور ١٦ - ٢٦ . ايمان وغريزة دينية ٢٦ - ٣٢ ايمان وعلم . فى الصراع بينهما ٢٣-٥٧ . أرسطو ١٧ . افلاطون ١٧ ، ١٠٥ ، ٥٢١ . الفارابى ١٧ ، ٩٥ ابن سيناء ١٨ . الفزالى ١٨ . ابن رشد ١٩ ، ٩٥ ، ٢٢٧ . انتقام الهى ٦٧ . ايمانويل كنت ٦٦ ، ١١٦ - ١١٧ ، ١٧٤ - ١٧٨ ، ٢٢١ - ٢٢٣ ، ٢٧١ - ٢٧٢ ، ٣١٣ - ٣١٤ . ايشار وأثرة ٧٩ - ٨٩ . احساس بالذات وحس الذات ٨٢ - ٨٤ . اسباب الطبيعة غير محدودة ١٠٠ - ١٠٦ . ارادة وعقل ١٠٧ - ١٦٠ . - موقفهما من نوااميس الطبيعة ١٦١ - ١٨٤ ، ٤٩٨ - ٥٠٣ . اجبار مطلق او مذهب الجبرية ١٨٥ - ٢١٢ . ابيقور ١١٠ - ١١١ . اوغسطين (سانت) ١١٢ - ١١٤ ، ٢١٦ - ٢١٧ . ارادة حرة : تعريفها ١٤٨ - ١٥٤ : ارادة ام غيرها من العوامل ٢٣٦ - ٣٥٢ . ارادة حرة بين التفاؤل والتشاؤم ١٥١ - ١٥٤ . ارادة حرة بين العقوبة وتدابير الوقاية ٣٠٦ - ٣١١ . ارادة ام عقل فى تكوين الشخصية ؟ ١٥٢ . ارادة بين البيئة والوراثة ٣٣٦ - ٣٥٠ . ادراك عن غير طريق الحواس ١٥٦ . اللندى ١٥٨ . آرثر ستانلى ادنجتون ١٦٠ - ٢٠٣ . اتساق مع النوااميس الطبيعية ١٦٣ - ١٨٤ . اتساق والم ١٧٨ - ١٨٤ . اتساق وحرية اختيار ١٦٦ - ١٧٤ ، ٤٩٨ - ٥٠٣ . الفريد ادلر ١٩٧ . ألكسيس كاريل ٢٠٢ . اسماعيل مظهر ٢٠٥ . أبو الحسن الأشعري ٢٢٤ . أبو ريدة ٢٢٤ . ابن تيمية ٢٢٥ . أبو حيان التوحيدى ٢٢٦ . اثم جنائى ٢٥٢ ، ٣٠٥ ، ٣٨١ . اساس حق العقاب فى المدرسة التقليدية ٢٥٦ . فى المدرسة الوضعية الايطالية ٢٧٢ . فى المدرسة التقليدية الجديدة ٣١١ . أحمد امين واحد الزين ٢٢٧ . ايزنك ٢٦٥ - ٢٦٩ ، ٢٧٨ - ٢٨٠ ، ٣٤٠ - ٣٤٤ . أحمد عبد العزيز الألفى ٢٧٣ ، ٣١٨ ، ٣٨١ ، ٣٩٢ . الليرو ٢٧٤ . انريكو فرى ٢٧٥ - ٢٧٦ ، ٣٧٨ . أحمد محمد خليفه ٣٠٠ - ٣٠٢ ، ٤٥٢ . آنسل (مارك) ٢٩٥ ، ٣٠٢ ، ٣٩٨ ، ٤٢٨ ، ٤٨٥ ، ٤٨٧ ، ٤٨٨ . أحمد فتحى سرور ٣٠٢ . أورتولان ٣١٢ . أدولف برنز ٣١٦ . اتحاد دولى لقانون العقوبات ٣١٦ - ٣٢٠ . أورتميز ٣٢١ . السعيد مصطفى السعيد ٣٢٦ ، ٣٥٧ ، ٣٧٥ ، ٤٠٧ ، ٤٤٧ . اليمينا ٣٢٨ . استامبفل ٣٤٥ . اكسندر ٣٤٥ ، ٤٤٤ ، ٤٩٠ . التافىلا ٣٥٨ . المندنجن ٣٦٠ . ارادة ومسئولية

٢٥٥ . ارادة وقصد جنائي ٣٥٦ ، ٣٦٨ . ارادة وغلط في الواقع ٣٦٣ . ارادة وغلط في القانون ٣٦٣ . ارادة وخطأ غير عمدى ٣٧٢ . ارادة وخطأ جسيم وغير جسيم ٣٧٣ . ارادة وانفعالات ٣٨٧ . ارادة ومسئولية مخففة ٣٨٢ . اوبرى ورو ٣٧٥ ، ٣٧٦ . احدث نشأت ٣٧٥ . اسمان ٣٧٦ . ابو الزيد المتيت ٣٧٦ . اكراه وضرورة ٣٩٦ . اكراه مادی ٣٩٨ . اكراه معنوى ٤٠٠ . اثر الاكراه في الارادة ٤٠٢ . اورانو ٣٩٢ . ايلبيان ٣٩٩ . اسماعيل غانم ٤٠٠ . ابراهيم زكى اخنوخ ٤٠٤ . اكرم نشأت ابراهيم ٤١١ ، ٤٣٣ . انجوليل ٤١٦ . ادوار فرينتز ٤١٩ . استحواذ ومس ٤٢٣ . اتصال بين التخلف العقلى والجريمة ٤٢٥ . اضطراب نفسى ٤٣٤ . الكساندر (فرانز) ٤٣٥ . احداث ٤٥٠ ، ٤٥٨ . ايجيه ٤٧١ . اجراءات الدعوى ومبدأ حرية الارادة ٤٦٢ . اجراءات والوظيفة الخلقية للعقوبة ٤٧٣ . اختبار قضائي ٤٦٩ . انقضاء العقوبات ٤٨٣ . ايتين دى جريف ٤٨٧ ، ٤٩٠ . اوتولينجى ٤٩٠ . اير ٤٩٠ . احمد امين (وزكى نجيب محمود) ٥٠٥ .

(ب)

برجاطية ٤٨ . بلاكستون ٦٧ ، ٣٩٨ . برجسون (هنرى) ١٣٣ - ١٤١ ، ١٤٨ ، ٢٤٢ - ٢٤٣ ، ٥١٣ . برتراند راسل ١٦٠ ، ٥٢١ بروم (روبرت) ١٩٩ . بكاريا (سيزار دى) ٢٥٦ - ٢٥٨ ، ٢٥٨ ، ٤٦٥ . بنتام (جيريمى) ٢٥٨ . بوفيو (جيو فاني) ٢٧٤ . بونان ٣٥٨ . بيكر ٣٥٩ ، ٣٦٠ . بوزا ٣٦٦ ، ٤٤٦ . بلانش ٣٨٥ . بيردبك ٣٩٨ . بافندورف ٢٥٧ ، ٤٠٠ . بدوى (وشيرون) ٤٠٧ ، ٤٤٧ . بتالينى ٤٤٢ . برت ٤٥٥ . بوفيه ٤٥٥ . بروض ٤٥٦ . بريجز (قانون) ٤٦٨ . بورتاليس ٤٧٧ . بوب (و . ب . ج . د) ٤٨٢ . بان (ب . ا . هـ) ٤٨٣ . بندى ٤٩٠ . برادين ٤٩٧ . بور ٤٩٧ .

(ت)

تمهيد ١ . تبويب ٦ . تطور الايمان ١٦ . تطور الحياة ٢٠ . توماس جيفرسون ٢٨ ، ٢٤٦ ، ٢٨٨ . تطور بين العلم والاعتقاد ٣٨ . ترابط بين العلم والفلسفة والاعتقاد ٤٥ . كيفيته ٥١ . توما الاكوينى ٤٥ ، ٤٦ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٢١٧ . تيندال ٢٠١ . تبين صور الاعتقاد ٣٤ - ٣٨ ، ٥٠ ، ٦٠ . تسيير وتخيير من الناحية التبولوجية ٥٧ - ٦٠ . تناسق الشخصية ١٠٥ - ١٠٦ . تعريف الارادة الحرة ١٤٨ . تعريف القصد الجنائي ٣٥٧ . تعريف الاهمال أو الخطأ ٣٧٢ . تطور روحى ١٦ - ٢٦ ، ٤٩٨ ، ٥٠٢ . تارد (جبريل) ١٥٥ ، ٢٨١ ، ٣٩٠ . تسيير مطلق أو ملهـب الجبرية ١٨٥ - ٢١٢ ، ٥٠٧ - ٥١٧ . توفيق بين التسيير والتخيير ٢١٣ - ٢٥٠ .

توفيق بين ناموس السببية وحرية الإرادة ٢٣٣ - ٢٣٨ . توفيق بين النواميس
الحلقية وحرية الإرادة ٢٣٨ - ٢٥٠ . تسيير وتخيير في المدارس العقابية ٢٥١ -
٣٥٢ . تسيير وتخيير في التشريع المصرى والمقارن ٣٥٢ - ٤٩٢ . تسيير وتخيير
في المدرسة التقليدية ٢٦١ . في المدرسة الوضعية الايطالية ٢٧٢ . في المدرسة
التقليدية الجديدة ٣١١ . تصنيف الجناة ومبدأ حرية الإرادة ٢٨٧ . توفيق بين
المنفعة والعدالة ٣١٣ . تخفيف المسؤولية وتشديدها ومبدأ حرية الإرادة ٣٨٢ .
تعليل الدفاع الشرعى ٣٨٦ . تعدد الجرائم ٣٩٣ . تارجت ٢٧١ . توسنى ٣٥٨ .
نانزى ٤٥٦ . تشارلس بروض ٤٥٦ . تخلف نفسى ٤٠٩ . تخلف عقلى ٤١٧ .
تحقيق في شخصيات الجناة ٤٦٩ . تنفيذ العقوبات ٤٨١ . تقادم عقوبة ٤٨١ .
تسبب الأحكام . صلته بمبدأ الشرعية ٤٨١ . تفاعل التسيير مع التخيير ٢١٣ -
٢٥٥ ، ٤٩٣ - ٥١٥ . التفاعل ينفى التعارض ٥٠٣ . تلخيص للنتائج ٥٣٠ .

(ث)

ثروت عكاشة ٨١ ، ٨٥ .

(ج)

جيمس (وليام) ٤ - ٥ ، ٢٦ ، ٤٦ - ٤٨ ، ١٢٤ - ١٢٢ ، ١٥٧ ، ١٧٩ -
١٨٠ ، ٤٢٣ ، ٥١٨ . جيفرسون (توماس) ٢٨ ، ٢٤٦ - ٢٤٧ . جوزيف دومسرن
٦٦ . جيمس هنرى برستد ٦٤ . جوانب عامة للسببية الطبيعية ٩٦ - ١٠٢ .
جوهان جوتليب فشنه ١١٧ - ١١٩ . جان بول سارتر ١٤١ - ١٤٧ . جابريل
نارد ١٥٥ ، ٢٨١ ، ٣٩٠ . جيمس جينز ١٦٠ . جوزيف بانكس راين ١٩٨ .
جروسويس ٢٥٧ ، ٤٠٠ . جيرى بنتام ٢٥٨ . جوزيبى مازينى ٢٦٣ . جاروفالو
(رافايل) ٢٧٦ - ٢٧٧ ، ٢٩٩ ، ٣٩١ ، ٣٩٣ . جيرزى سافيكى ٣٢٧ ، ٤٨٦ .
جبرية جنائية وجبرية عامة ٢٨٢ - ٢٨٧ . جورنج (تشارلس) ٢٨٩ . جزو
(فرانسوا) ٢٩٩ ، ٣١١ . جراماتيكا (فيليبو) ٢٩٣ ، ٤٧١ . جارو (رينيه)
٣١٢ ، ٣٢٢ - ٣٢٤ ، ٣٦٦ ، ٣٧٢ ، ٣٨٥ ، ٣٩١ ، ٤٢٨ ، ٤٤٦ . جارسون
(اميل) ٣١٢ ، ٣٦٦ ، ٣٧٦ ، ٣٨٥ ، ٣٩٩ . جرسينى (فيليبو) ٣٢٩ - ٣٣٥ .
جندى عبد الملك ٣٣٨ ، ٤٤٧ . جريغون ٣٦١ . جهل بالواقع وبالقانون ٣٦٣ .
جرامفولان ٣٧٥ ، ٤٠٧ ، ٤٤٧ . جازنيه ٤٠٩ . جيمس ديرنر ٤١٧ . جودارد
٤١٨ . جيرمان ٤٢٨ ، ٤٣٠ . جنون . اثره في الإرادة ٤٠٨ . جنون خلقى ٤١٠ .
جنون جزئى ٤١٧ . جنون . اتصاله بالمسؤولية ٤٢١ . جبرية مطلقة . نفيها ١٨٥ -
٢١٢ ، ٥٠٧ - ٥١٧ . جورج فردريك هيجل ١١٩ - ١٢٠ ، ٣٨٦ ، ٥٠٤ - ٥٠٦ .

(ح)

حرية العلم والاعتقاد ١٦ - ٣٢ ، ٣٨ - ٥٧ . حاسة خلقية ٦٤ ، ١٦٦ ، ٢٣٩ ، ٤١٣ ، ٥٠٩ . حرية الإرادة : في الفلسفة الاغريقية ١٠٩ - ١١١ . - في الفلسفة الوسطى والحديثة ١١٢ - ١٤٧ . - تعريفها ١٤٨ - ١٥٤ . - موقف العقل منها ١٥٤ - ١٦٠ . حبيب الشاروني ١٢٢ ، ١٤٧ . حسن محمد أبو السعود ٣٧٥ . حادث فجائي ٣٩٩ . حسين عامر ٤٠٠ . حالة الضرورة . اثرها في المسؤولية الجنائية ٤٠٠ - ٤٠٦ . - اثرها في المسؤولية المدنية ٤٠٧ . حسن المرصاوي ٤٢٨ ، ٤٣٠ . حدث : موقفه من حرية الإرادة ٤٥٠ . حسن شحاته صفان ٤٦٤ . حسن محمد علوب ٤٧٢ . حق الدفاع ٤٦٧ - ٤٧٢ ، ٤٧٥ ، ٤٨٠ . حرية وتطور ٤٩٨ ، ٥٠٨ . حرية واتساق مع نوااميس الطبيعة ٤٩٨ - ٥٠٣ .

(خ)

خطأ غير عمدى وإرادة ٣٧٢ . خطأ جسيم وغير جسيم ٣٧٣ . خطأ وعقوبة ٣٧٨ . خطأ وحرية اختيار ٣٧٩ - ٣٨٢ . خطأ واثم ٣٨١ . خبرة اجبارية ٤٦٨ . خامئة ٤٩٣ .

(د)

دومستر (جوزيف) ٦٦ . ديكارت (رينيه) ١١٤ - ١١٦ . دونالد تافت ٢٧٧ . داروين ٢٠١ ، ٥١٣ . دفاع اجتماعى ومبدأ حرية الإرادة ٢٩٢ - ٣١١ ، ٣٦٨ - ٣٧١ ، ٤٨٤ - ٤٩٢ . ديلوجو (تيليو) ٣٠٨ . دى بروجلى ٣١٢ . دى سانكتى ٣٤٥ . دى توليو (بنينيو) ٣٤٥ ، ٤٢١ ، ٤٤٤ ، ٤٩٠ . ديل كارنيجي ٣٤٨ . دى مارسيكو ٣٥٨ . دول جودتش ٣٥٨ . دى فالكو ٣٥٨ . دوندييه دى فابر ٣٦٦ ، ٣٧٦ ، ٤٠٦ ، ٤٤٦ . دوبلينو ٣٨١ . دى ليتالا ٣٨١ . دفاع شرعى : صلته بالإرادة ٣٨٥ . - تعليله فلسفيا ٣٨٦ . دى لاندرو ٣٩٢ . ديرنر (جيمس) ٤١٧ . دفاع عن متهم مريض ٤٧١ ، ٤٧٨ . ديفلين ٤٦٧ . دى جريف (ايتين) ٤٨٧ ، ٤٩٠ .

(ذ)

ذنون أحمد الرجيو ٣٩٨ .

(ر)

رواقيون ١٠٩ . رينيه ديكارت ١١٤ - ١١٦ . رافيسون (فليكس) ١٢٠ - ١٢٢ . ريتوفيه (شارل) ١٢٢ - ١٢٤ . راسل (برتراند) ١٦٠ ، ٥٢١ . راين

(جوزيف بانكس) ١٩٨ . روبرت يزوم ١٩٩ . ردع عام وخاص ٢٥٦ ، ٢٧٨ ، ٢٨٧ ، ٣٣٣ . روزمينى ٢٧٤ . رافايل جاروفالو ٢٧٦ - ٢٧٧ ، ٢٩٩ ، ٣٩١ ، ٣٩٣ . رينيه جابو ٣١٢ ، ٣٢٢ - ٣٢٤ ، ٣٦٦ ، ٣٧٢ ، ٣٨٥ ، ٣٩١ ، ٤٢٨ ، ٤٤٦ . روکو ٣٢٨ . رمسيس بهنام ٣٤٤ ، ٣٨١ ، ٤٢٦ ، ٤٤٢ ، ٤٥٥ . ريير ٣٧٦ . ريناتو دلاندرو ٣٩٢ . رى ٤١٨ . ريتى (وفرانتينى) ٤١٩ .

(ز)

زكريا ابراهيم ١٠٩ ، ١١٨ ، ١٢٤ ، ١٣٣ ، ١٤٩ ، ٢١٩ ، ٤٩٦ . زليلينى ٤١٩ .

(س)

سيد عويس ٦٣ . سليم حسن ٦٤ . سببية وضعية ٩٠ - ٩٤ . سببية مباشرة ٩١ - مناسبة أو ملائمة ٩٢ - متعادلة ٩٢ . سببية طبيعية ٩٥ - ١٠٦ . سانت أوغسطين ١١٢ ، ٢١٦ . سارتر (جان بول) ١٤١ - ١٤٧ . سيجموند فرويد ١٩٨ ، ٤١٨ ، ٤٦١ . سان توما الاكوينى ٤٥ ، ٤٦ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٢١٧ . سزار دى بكاريا ٢٥٦-٢٥٨ . سزار لومبروزو ٢٧٢ ، ٢٧٤ ، ٢٧٥ ، ٢٨٧-٢٩١ ، ٣٦٨ - ٣٧١ . ساباتيلى ٣٢٨ . ستيفانى وليفاير ٣٦٦ ، ٤٤٦ . سليمان مرقس ٤٠٠ . سدنى سميث (وعبد الحميد عامر) ١٥٥ ، ١٠٩ . سالى (ريمون) ٤٢٨ ، ٤٢٩ . ستوب (هوجو) ٤٣٥ . سكر وحرية اختيار ٤٣٨ . سكر اضطرارى ٤٤٢ . سكر اختيارى ٤٤٦ . سامى صادق الملا ٤٦٧ . ستانسو ٧٢ . سافيكى (جيزى) ٣٢٧ ، ٤٨٦ .

(ش)

شوبنهاور ١ ، ١٠ ، ١٥١ . شارل لوكاس ٣١٢ . شازال ٣٦٨ ، ٤٧١ . شيثرون ٣٨٥ ، ٥١٦ . شوفو وهيلى ٣٨٥ . شخصية سيكوباتية ٤١٠ ، ٤٣٢ . شتيكل ٤١٨ ، ٤٣٥ . شلدون ٤٩٠ .

(ص)

صراع بين العلم والاعتقاد ١١ - ١٦ ، ١٧ - ٢٦ ، ٣٣ - ٤٥ . صراع بين العلم والفلسفة ٤٥ - ٥٧ . صراع بين الروح والمادة ١٥٦ - ١٦٠ . صراع وآلم ١٧٨ - ١٨٤ . صراع الفرائز مع العقل والوجدان ٥١١ . صراع بين عوامل التسيير والتخيير ٥١٤ .

(ط)

طاغور ٥٠٣ ، ٥٠٩ .

(ظ)

ظروف مخففة ٢٨٢ ، ٢٨٩ .

(ع)

على عيسى عثمان ١٩ . عبد الحميد يونس ٢٨ ، ٢٤٧ . عبد المنعم الحفنى ٥٠ .
عقل . خطورة دوره ٢٣ . عقل و ارادة ١٥٤ . عبد الرحمن بدوى ٧١ ، ١٥٢ .
عبد الدايم أبو العطا ٩٥ . عباس محمود العقاد ٢٠٢ . عادل شفيق ٢١٦ .
عبد الكريم الخطيب ٢٢٥ . عباس محمود ٢٣١ . على راشد ٢٩٦ ، ٣٥٠ . عقوبة .
بين جانبيها القانوني والاجتماعي ٣٠٠ . عبد الفتاح مصطفى الصيفى ٣١٦ ، ٣٢٩ .
عبد المهيمن بكر سالم ٣٥٧ ، ٣٦٠ ، ٣٨٥ . عمر السعيد رمضان ٣٥٧ . على
بدوى ٣٧٥ . عمد و ارادة ٣٥٦ . عذر الحداثة ٣٨٣ . عذر الاستفزاز ٣٨٤ .
عذر تجاوز الدفاع الشرعى ٣٨٥ . عود ٣٩٠ . عبد الرزاق السنهورى ٤٠٠ .
عبد الحى حجازى ٤٠٠ . عبد الأحد محمد جبال الدين ٤٩٠ . عبد الفتاح الديدى
٥٠٦ . عدالة الأرض أم عدالة السماء ؟ ٥٢٤ - ٥٣١ .

(غ)

غزالى ١٩ . غريزة دينية ٢٦ ، ٥١٢ . غفران ١٠٥ . غرائز : دورها فى سلوك
الحدث ٥٣ . دورها فى التطور ٥١١ .

(ف)

فردريك نيتشه . فلسفته ٧٠ - ٧٥ . نقده ٧٥ - ٧٧ . فشته ا جوهان
جوتليب (١١٧ - ١١٩ . فردريك هيجل ١١٩ - ١٢٠ ، ٥٠٤ - ٥٠٦ . فليكس
رافيسون ١٢٠ - ١٢٢ . فرويد (سيجموند) ١٩٨ ، ٤١٨ ، ٤٦١ . فاتل ٢٥٧ .
فرى (اريكو) ٢٧٥ ، ٣٧٨ . فيليبو جراماتيكا ٢٩٣ ، ٤٧١ . فنسنزو لانزا ٢٩٩ .
فون لست ٣١٦ . ٣٦٠ . فان هامل ٣١٦ . فايثش (جوزيف) ٤٠٤ . فوريسه
(اميل) ٤٠٤ . فاينهوفن ٤١٦ . فرانز الكساندر ٤٣٥ . فيدال ومانويل ٤٤٦ .
فحص نفسى وعقلى للجنة ٤٦٩ . فستان هيلى ٤٧٦ .

(ق)

قصد جنائى و ارادة ٣٥٦ ، ٣٦٨ . قصد وتصور ٣٥٩ . قصد احتمالى ٣٦٠ .
قصد و غلط ٣٦٣ . قصد وجهل بالقانون ٣٦٤ . قصد وقانونية جنائية ٣٦٩ .
قوة قاهرة وحادث فجائى ٣٩٩ .

(ك)

كنط (ايمانويل) ١١٦٠ ٦٦ - ١١٧ - ١٧٤ - ١٧٨ - ٢٢١ - ٢٢٣ - ٢٧١ -
٢٧٢ - ٣١٢ - ٣١٤ . كارل جوستاف يونج ١٩٨ - ٤١٣ . كاريل (الكسيس)
٢٠٢ . كوزان ٣١٢ . كارنافالي ٣٢٨ . كارنيجي (ديل) ٣١٨ . كرازا ٣٨٦ .
نوخ ٤١٠ . كليكي (هيرفري) ٤١٤ - ٤١٦٠ . كاريمان ٤١٦ . كارل ويكلاند ٤٢٤ .
كيمب (و . ج . ت) ٤٨٢ . كرتشمير ٤٩٠ . كينبرج ٤٩٠ . كوليب ٥٢٢ .

(ل)

ليون دنيز ٦٨ . لنك (هنري) ٨١ - ٨٥ . لينتزر ١٦٥ . لومبروزو (سيزار)
٢٧٢ - ٢٧٤ ، ٢٧٥ ، ٢٨٧ - ٢٩١ - ٣٦٨ - ٣٧١ . لانج ٣٤١ . لنز ٣٤٥ .
لومباردي ٣٤٦ . لوفلر ٣٦١ . لامارك ٥١٣ .

(م)

محاوره مينون ١٧ . محمود قاسم ١٧ - ١٥٦ - ٢٢٣ - ٢٢٩ - ٢٤٣ . محمود
زيدان ٢٦ - ١٣٢ . محمود حب الله ١٢٨ - ١٥٧ - ١٨٠ . محمد عبده ٢٤ - ٢٣٠ .
محمد كامل حسين ٣٤ . محمد فتحي الشنيطي ٤٨ - ١٢٥ - ١٧٩ - ٥١٣ . منتسكيو
٢٦٦ - ٢٥٧ - ٢٦٩ . مصادفة (عند وليام جيمس) ١٢٧ - ٥١٨ . مصادفة بوجه
عام ٥١٩ - ٥٢٤ . مراد وهبه ١٣٨ . مين دي بيران ١٤٩ . موريس ماترلنك ١٥٨ .
موريس ماجر ١٥٨ . محمد حسين هيكل ١٨٦ . مناقشة التسيير المطلق ١٩٤ .
موقف علمي النفس والأخلاق من النوااميس الطبيعية ٨٤ . موقف العقل والارادة
منها ١٦١ - ٤٩٩ - ٥٠٣ . موقف العلم الحديث من دعوى مادية الوجود ١٩٥ .
ميفارت ٢٠١ . مكدوجال (وليام) ١٩٧ - ٤٢٣ . مالبرانش (نقولا) ٢١٩ . محمد
اقبال ٢٣١ . مازيني (جوزيبي) ٢٦٣ . مدارس عقابية ٢٥١ . مدرسة تقليديه
٢٥٦ . مدرسة وضعية ايطالية ٢٧٢ . مدرسة دفاع اجتماعي ٢٩٢ - ٣٦٨ - ٤٨١ .
مدرسة تقليدية جديدة ٣١١ - ٣٤٩ - ٤٨٤ . مدارس توفيقية ٣١٦ - ٤٨٩ - ٤٩٠ .
مدرسة عقابية ثالثة ٣٢٨ . مدرسة فنية قانونية ٣٢٨ . مدرسة فنية علمية ٣٢٩ .
مدرسة اجتماعية ٣٣٩ . مدرسة طبيعية ٣٣٩ . مدرسة تاريخية ٣٣٩ . مدرسة
اوتروخت ٤٨٢ . محمد مصطفى القللى ٢٧٠ - ٣٢٥ - ٣٢٩ - ٤٠٥ - ٤٠٧ - ٤٤٧ .
مامون محمد سلامه ٢٧٨ ، ٤٢١ . محمود نجيب حسنى ٢٨٢ ، ٤٠٧ ، ٤٢٧ - ٤٣٧ .
٤٨٣ . مارك آنسل ٢٩٥ - ٣٠٢ - ٣٩٨ - ٤٢٨ - ٤٨٥ - ٤٨٧ - ٤٨٨ . موسوعة
جناينة ٣٣٨ ، ٤٤٧ . محمد زكى محمود ٣٦٣ . محمود محمود مصطفى ٣٧٥ ، ٣٨٥ .
٣٨٨ . مصطفى مرعى ٣٧٥ . محمود ابراهيم اسماعيل ٣٧٥ . موريل ٣٧٦ . محمد
محي الدين عوض ٤٠٧ . مرض عقلى . اثره فى الارادة ٤٠٨ ، ٤١٧ . اتصاله بالمسئولية

- ٤٢١ . مداه ٤٢٥ . موقف الشرائع من مسئولية الشواذ ٤٢٧ . مس روجي ٤٢٣ .
 مائكانن (قانون) ٤٣٤ . محمد فتحى ٤٣٥ ، ٤٣٧ . محمد عطيه راغب ٤٧٤ .
 مجرمون سكارى ٤٣٨ .

(ن)

- نقد . خطورة دوره ٢٤-٢٦ ، ٢٧ - ٣٢ . نسبية الاعتقاد واطلاقه ٣٤ - ٣٨ .
 نواميس خلقية طبيعية ٦١ - تاريخ الايمان بها ٦٣ - موقف بعض المدارس منها ٧٠ -
 مناقشتها ٧٥ - ماهيتها ٧٨ - موقف العقل والارادة منها ١٦١ ، ٥١٠ - مدى
 تأثيرها فى حرية الاختيار ٢٠٩ ، ٤٩٥ - ٥٠٢ . نيتشه (فردريك) ٧٠ . نقده ٧٥ .
 نجيب بلدى ١١٥ . نقولا مالبرانش ٢١٥ . نورود ايسن ٢٨٩ . نقص الارادة
 ٣٩٤ . ناندور فودور ٤٢٤ .

(هـ)

- هنرى لك ٨١ ، ٨٥ . هيجل (جورج فردريك) ١١٩ - ١٢٠ ، ٣٨٦ ، ٥٠٤ -
 ٥٠٦ . هنرى برجسون ١٣٣ - ١٤١ ، ١٤٨ ، ٢٤٢ - ٢٤٣ ، ٥١٣ . هكسلى ٢٠١ .
 هلفتيوس ٢٤٦ . هوبز ٢٥٧ . هانز ايزنك ٢٦٥ - ٢٦٩ ، ٢٧٨ ، ٢٨٠ ، ٣٤٠ -
 ٣٤٤ . هارى بست ٣٩٨ . هرفرى كليكى ٤١٤ ، ٤١٦ . هوجو ستوب ٤٣٥ .
 هوتون ٤٩٠ .

(و)

- وليام جيمس ٤ - ٤٦ ، ٢٦٠ ، ٤٨ - ١٢٤ ، ١٣٢ - ١٥٧ ، ١٧٩ - ١٨٠ .
 ٤٢٣ ، ٥١٥ . وجودية ٥٠ ، ١٤١ - ١٤٧ . ولهم لينتنز ١٦٥ . وليام مكدوجال
 ١٩٧ ، ٤٢٣ .

(ى)

- يحيى هويدى ٥٧ ، ١٠٦ ، ١٦٥ . يوسف كرم ٦٦ ، ١١٤ ، ١٢٠ ، ١٧٥ ،
 ٢١٧ ، ٥٠٥ . يونج (كارل جوستاف) ١٩٨ ، ٤١٣ . يسر انور على ٢٧٣ ، ٣٠٢ .
 (وآمال مبد الرحيم عثمان) ٤١٨ ، ٤٤٥ .

المؤلف

(الطبقات الأخيرة)

- « جرائم التزيف والتزوير في القانون المصرى » . ظهرت طبعته الثانية في سنة ١٩٥٤
- « ضوابط تسبيب الأحكام الجنائية في قضاء النقض المصرى » . ظهر في سنة ١٩٥٦
- « المشكلات العملية الهامة في الإجراءات الجنائية » في جزئين . ظهر في سنة ١٩٦٣
- « جرائم الاعتداء على الأشخاص والأموال في القانون المصرى » . ظهرت طبعته الخامسة في سنة ١٩٦٥
- « مبادئ القسم العام من التشريع العقابى » . ظهرت طبعته الثالثة في سنة ١٩٦٦/١٩٦٥
- « السببية في القانون الجنائى » : دراسة تحليلية مقارنة . ظهرت طبعته الثانية في سنة ١٩٦٦
- « شرح قانون العقوبات التكميلى » في جرائم المخدرات . الأسلحة والدخائر . التشرد . الاشتباه . التدليس والفس . تهريب النقد . ظهرت طبعته الرابعة في سنة ١٩٦٨
- « مبادئ الإجراءات الجنائية في القانون المصرى » . ظهرت طبعته الثامنة في سنة ١٩٧٠
- « الإنسان روح لا جسد » . ظهرت طبعته الثالثة المطولة في جزئين في سنة ١٩٧١
- « في التمييز والتخيير : بين الفلسفة العامة وفلسفة القانون » ١٩٧١

بحوث ومقالات

- « بحث في تحديد مركز المسؤول عن الحق المدني أمام القضاء الجنائي في قانون الإجراءات » : مجلة « المحاماة » عددا مارس وأبريل سنة ١٩٥٥
- « صحة القبض على المتهم تستتبع صحة تفتيشه : ولو كان للبحث عن أدلة الجريمة لا وقائيا فحسب » : مجلة المحاماة عدد مايو سنة ١٩٥٥
- « الطعن في أوامر غرفة الاتهام لا يكون الا خطأ في تطبيق القانون الموضوعي أو في تأويله ، دون البطلان في الإجراءات أو في الأمر » : مجلة « المحاماة » عدد يونيه سنة ١٩٥٥
- « صنع قطع معدنية مشابهة للعملة المتداولة أو أوراق مشابهة لأوراق النقد اذا كان من شأنها إيقاع الجمهور في الفلط » (م ٢٠٦ ع مكررة التي ألغيت بالقانون رقم ٦٨ لسنة ١٩٥٦) : مجلة « المحاماة » عدد فبراير لسنة ١٩٥٦
- « العذر القهري وما يشبهه من بحث في الإجراءات الجنائية » : مجلة « المحاماة » عدد مارس سنة ١٩٥٦
- « تكييف الواقعة وما يشبهه من مشكلات في نطاق التقسيم الثلاثي للجرائم » : مجلة « المحاماة » ابتداء من عدد أكتوبر سنة ١٩٥٦ الى يونيه سنة ١٩٥٧
- « الضوابط العامة للسببية في قضائنا الجنائي » : مجلة « المحاماة » ابتداء من عدد نوفمبر سنة ١٩٥٧ الى سبتمبر سنة ١٩٥٨
- « بحث في القضاء الجنائي عند الفراغنة » : « المجلة الجنائية القومية » عدد نوفمبر سنة ١٩٥٨
- « الطعن في الحكم باعتبار المعارضة كأن لم تكن » : مجلة « المحاماة » ابتداء من عدد ديسمبر سنة ١٩٥٨ الى مارس سنة ١٩٥٩
- « مناهج مسؤولية المتهم عن النتائج المحتملة ، ومبادئ أخرى متصلة بالسببية وتقدير العقوبة » : « المجلة الجنائية القومية » عدد مارس سنة ١٩٥٩

- « حيث ينسد طريق الاستئناف ينسد طريق الطعن بالنقض » : مجلة « العلوم القانونية والاقتصادية » التي تصدرها كلية حقوق عين شمس عدد يولييه سنة ١٩٥٩
- « المسؤولية الجنائية عن اخطاء الهدم والبناء » : « المجلة الجنائية القومية » عدد يولييه سنة ١٩٥٩
- « المصلحة في النقض الجنائي » : مجلة « المحاماة » ابتداء من عدد اكتوبر سنة ١٩٥٩ الى نوفمبر سنة ١٩٦١
- « استظهار القصد في القتل العمد » : « المجلة الجنائية القومية » عدد نوفمبر سنة ١٩٥٩
- « المسؤولية الجنائية للأطباء والصيدالة » : مجلة « مصر المعاصرة » عدد يناير سنة ١٩٦٠
- « نوع بطلان التفتيش في القانون المصرى » : « المجلة الجنائية القومية » عدد مارس سنة ١٩٦٠
- « شفهية المرافعة امام القضاء الجنائي » : مجلة « مصر المعاصرة » عدد ابريل سنة ١٩٦٠
- « دور المحامى في التحقيق والمحاكمة » : مجلة « مصر المعاصرة » عدد يولييه سنة ١٩٦٠
- « بعض الجوانب الاجرائية في دعوى البلاغ الكاذب » : « مجلة العلوم القانونية والاقتصادية » عدد يولييه سنة ١٩٦٠
- « ايجاب حضور مدافع مع المتهم في جناية » : مجلة « مصر المعاصرة » عدد اكتوبر سنة ١٩٦٠
- « توحيد العقوبات السالبة للحرية » : مجلة « العلوم القانونية والاقتصادية » عدد يولييه سنة ١٩٦١
- « بين القبض على المتهم واستيقافهم » : مجلة « العلوم القانونية والاقتصادية » عدد يولييه سنة ١٩٦٢

- « تقرير عن مشروع قانون الاجراءات الجنائية (بالاشتراك مع الدكتورين محمود محمود مصطفى وحسن الرصفاوى) : مجلة « المحاماة » عدد يناير ١٩٦٩
- تقرير عن مشروع قانون العقوبات والاحداث (بالاشتراك مع الدكتورين رمسيس بهنام ومحمود نجيب حسنى) : مجلة « المحاماة » عدد فبراير ١٩٦٩

بالفرنسية :

- Essai sur la justice pénale de l'Egypte Pharaonique, Paris 1941.
- La Science Pénitentiaire et le problème des jeunes délinquants en Egypte Paris 1941.
- Des ministres comme ordonnateurs des dépenses de l'Etat en Egypte. Etude de droit comparé, Paris 1942.
- Le rôle des organes de poursuite dans le procès pénal en Egypte. rapport présenté au IXe Congrès International de droit pénal à La Haye (du 23 au 21 Aout 1954). Revue Internationale de Droit Pénal 35^e année. Nos. 3 et 4. P. 41 et ss.

ظهر حديثاً للدكتور رؤوف عبيد

مطـول

الإنسانُ رُوحٌ لا جسد

بمخاضِ العقل . الاعتقاد
في ضوء العلم الحديث

دراسة في الروح تستند الى أحدث حقائق العلم التي يهم امرها كل انسان ،
باحث عن العزاء والاطمئنان ، متشوق الى أن يعرف شيئاً صحيحاً عن أغوار نفسه
البعيدة الأغوار !

ظهرت منه طبعة جديدة في سنة ١٩٧١
مزيدة زيادات كبرى تقع في حوالى ألفى صفحة من القاموس الكبير
غنية بالوثائق والمعلومات واللوحات والحقائق المدهلة عن الانسان
في أخطر جوانبه ، اللازمة للكشف عن أسرار قدره ومصيره

ملتزم الطبع والنشر

دار الفكر العربى

١١ شارع جواد حسنى : القاهرة ص ب : ١٣٠

Déterminisme et Libre Arbitre
Synthèse de Philosophie Générale et Pénale

Par

RAOOF EBEID

Professeur à la Faculté de Droit

1971

رقم الإيداع بدار الكتب
١٩٧٠/٢٩٤٦

Imp. Université Elu Chams
Le Caire

ملتزم الطبع والنشر
دار الفكر العربي

التمن ١٤٠

Bibliotheca Alexandrina



0417121